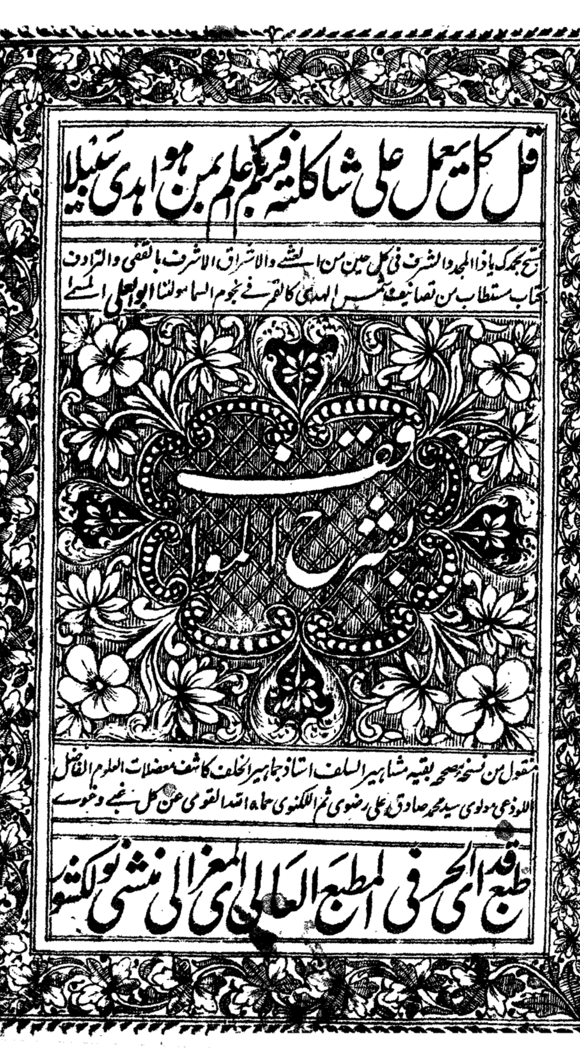




قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا

نسبح بحمدك يا ذا المجد والشرف في كل حين من العشي والاشراق الاشرف بالقفي والترادف
كتاب مستطاب من تصانيف شمس الهدى كالقمر في نجوم السما مولنا ابو العلي المسمى

شرح المواقف

منقول من نسخه مصحح بقيه مشاهير السلف استاذ جماهير الخلف كاشف معضلات العلوم الفاضل
اللوذعي مولوي سيد محمد صادق علي رضوي ثم اللكنوي حماه الله القوي عن كل غبي وغوي

طبع قد اى الحرف في المطبع العالي اى المعزالي منشي نولكشور

اطلاع۔ اس مطبع مین ہر علم وفن کے کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے جسکی فہرست مطول ہر ایک شائق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہے جسکے ملاحظہ و معائنہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرماسکتے ہین قیمت بھی ارزان ہے اس کتاب کے ٹیٹل پیج کے تین صفحہ جو سادے ہین اُنمین بعض کتب کلام و فقہ عربی و فارسی سے درج کیجاتی ہین تاکہ جس درجہ یہ کتاب ہے اسی درجہ اور مذاق کی دیگر کتب موجودہ کارخانہ سے صاحبان شوق و قدردانون کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

علم الکلام عربی

شرح عقائد نسفی محشی۔ از علامہ تفتازانی رح۔
حاشیہ خیالی محشی شرح عقاید محشی درسی معروف۔
حاشیہ عبدالحکیم۔ برخیالی۔
حاشیہ میر زاہد۔ ملاجلال از مولانا بحر العلوم مطبوعہ علوی۔
شرح سُلم ملاحسن محشی۔ درسی بہ تصحیح مولانا محمد احسان اللہ لکنوی۔
رسالہ صغرےٰ۔

علم منطق عربی

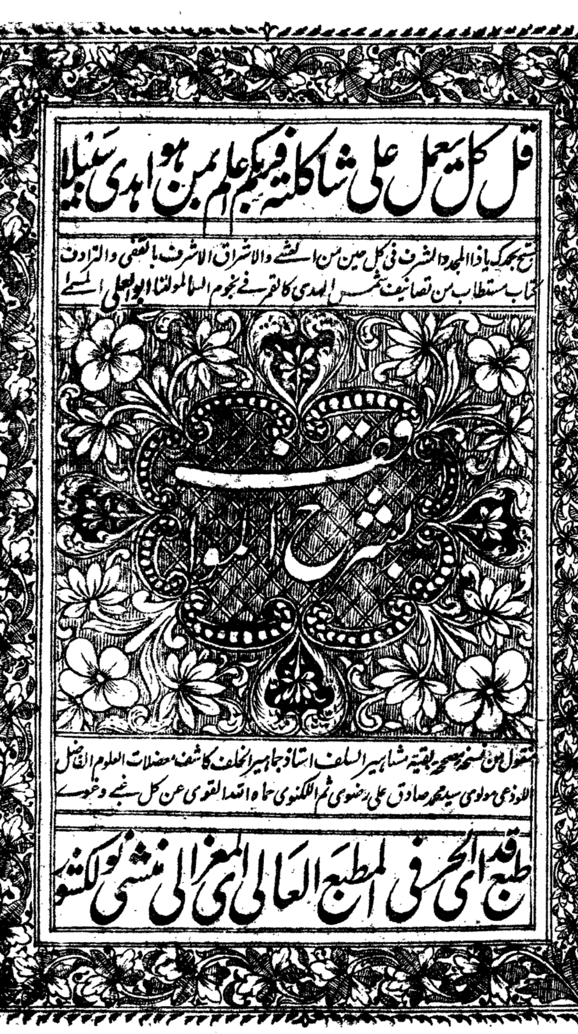
شرح سلم ملاحسن محشی۔ مع رسالہ تحقیق جعل وغیرہ ستہ ضروریہ داخل درس مطبوعہ نظامی۔
شرح تہذیب محشی۔ از فاضل عبداللہ یزدی مع سہ شرح ضابطہ داخل درس مطبوعہ علوی۔
مجموعہ میر زاہد رسالہ۔ تحشی و تصحیح مولانا عبدالحی مرحوم مطبوعہ مصطفائی۔
ایساغوجی۔ مع شرح کرمزی۔
مجموعہ منطق۔ از سید شریف وغیرہ بارہ رسالہ درسی۔ نہایت عمدہ مجموعہ ہے۔
بدیع المیزان۔ معروف درسی۔
قال اقول۔ شرح ایساغوجی درسی۔
قطبی۔ شرح شمسیہ محشی از علامہ قطب الدین درسی۔
میر قطبی۔ حاشیہ سید شریف میر قطبی درسی۔
حاشیہ عبدالحکیم۔ برقطبی و میر۔ درسی معروف۔
رسالہ کبریٰ۔

حکمت و فلسفہ عربی

شرح اشارات۔ از شیخ نصیر الدین طوسی معروف۔
حاشیہ صدرا۔ از مولانا ولی اللہ لکنوی مرغوب طلبہ۔
میبذی محشی۔ شرح ہدایۃ الحکمۃ۔ داخل درس

حدیث عربی

تیسیر الوصول الی احادیث جامع الاصول از شیخ عبدالرحمن بن علی یمنی معروف۔
جامع ترمذی۔ امام ابوعیسیٰ صحاح ستہ مین سے معروف مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید
قسطلانی۔ شہاب الدین قسطلانی کی شرح صحیح البخاری مسمیٰ بارشاد الساری معروف بہ قسطلانی دس مجلدات مین پوری شرح خط نسخ۔



قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا

نسبح بحمدك يا ذا المجد الاشرف في كل حين من الحين والاشراق الاشرف بالتقفي والترادف
كتاب مستطاب من تصانيف شمس الهدى كالقمر في نجوم السما مولانا ابو العلى المسمى

شرح المواقف

منقول من نسخة مصححة بقية مشاهير السلف استاذ جماهير الخلف كاشف معضلات العلوم الفاضل
اللوذعي مولوي سيد محمد صادق علي رضوي ثم اللكنوي حماه الله القوي عن كل غبي وغوي

طبع قد اى الحجر في المطبع العالي المعزى الى منشي نولكشور



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال + وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال + تلألأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه + وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه + وتحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته + وتولهت الاذهان والاوهام في بيداء عظمة صفاته + يا من دل على ذاته بذاته + وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته + صل على نبيك المصطفى + ورسولك المجتبى + محمد المبعوث بالهدى + الى كافة الورى + وعلى آله البررة الاتقياء + واصحابه الخيرة الاصفياء + ما تعاقبت الظلم والضياء + وبعد فان انفع المطالب مآلا ومالا + وارفع المآرب منقبة وكمالا + واكمل المناصب مرتبة وجلالا + وافضل الرغائب بهجة وجمالا + هو المعارف الدينية والمعالم اليقينية + اذ بها يناط الفوز بالسعادة العظمى + والكرامة الكبرى + في الآخرة والاولى + وعلم الكلام في عقائد الاسلام + من بينها اعلاها شانا + واقواها برهانا + واوثقها بنيانا + واوضحها تبيانا + فانه مأخذها واساسها واليه يستند اقتباسها واقتناصها + بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها + وما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة + والف فيه من الزبر المهذبة المحررة + كتاب المواقف الذي

احتوى من اصوله وقواعده + على امهاتها واولاها + ومن شعبه وفوائده + على اقصاها واسناها +
ومن دلائله العقلية على احدها واحراها + وكيف لا وقد انطوى على خلاصة ابكار الافكار + وزبدة
نهاية العقول والانظار + ومحصل ما حصله لسان التحقيق + وملخص ما حرره بيان التدقيق + في
عبارات رائقة معجزة + واشارات شائقة موجزة + فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة
النهار + واستمال اليه ابصار اولي الابصار + من اذكياء الامصار والاقطار + فاستكشفوا عن مكنونات
عباراته الجامعة + فلم يجدوا اليه دليلا + واستطلعوا رموز اشاراته اللامعة فلم يهتدوا اليه سبيلا +
فالتمس الي نفر من اجلة الاحباب المطلعين على سرائر الكتاب + واقترحوا على ان اكشف لهم عن
مخدرات الاستار + وابرز لهم عن نقاب الحجاب بابكار الاسرار + ليجتلوا مستترجات بزينتها
مستخرجات بمحاسن فطرتها فاسعفتهم + الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق + ومستهديا الى سواء الطريق و
شرعت بحمد الله سبحانه في شرح يذلل من متن الكتاب صعابها + ويميط عن خرائده نقابها + يهتدي
به الساري الى لب الالباب + ويطلع به الناشي على العجب العجاب + وضمنته جميع ما يحتاج اليه
من بيان ما فيه وما له وما عليه مراعيا في ذلك على شريطة الانصاف + مجانبا عن طريقة الاعتساف
ولما تيسر لي اتمامه + وختم بالخير اختتامه + جعلته خدمة لمن ايده الله بالسلطنة العظمى + والخلافة
الكبرى + وزاده بسطة في الفضل والندى + وشيد ملكه بجنود لا قبل لها + وايده بمعقبات من
السموات العلى + يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى + وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
ليحق الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور المؤمنين + ويجعل له لسان
صدق في الآخرين + ويرفع مكانه يوم الدين + في اعلى عليين + وما هو الا حضرة المولى السلطان
الاعظم + والخاقان الاعلم الاكرم + مالك رقاب الامم + من طوائف العرب والعجم + المختص من لدن
حكيم عليم + بفضل جسيم وخلق عظيم + ولطف عميم شمل الورى الطائفه + وعمم اعطافه وصائب نعم الكنافه
من كل ما لا يتقضى + مكارمه لا تحصى + ومآثره لا تستقصى + سوى عطاياه سمت فوق المدى + وتباعدت
عن رتبة الادراك لذي الدرى + فما جوده مختصا في البحر والافلاك من التجار الى جنابه يحدا
مكانا عليا + ومن اعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا + اذ هم بمنقبة تقضى + واذا عن له مرام اسمع
اليها ومضى عزيمته مثل السيوف صدورها + لو لم يكن للصارمات فلول + ناشر العدل والاحسان على
الانام + وباسط الامن والامان في الايام + هو الذي نصب رايات العلم والكمال بعد انتكاسها
وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها + فعادت رياض العلوم الى رونقها مخضرة الاطراف

واتحفت به الحضرة العالية التي بها سما قدر حضرة الجوانب والاكناف ۞ ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق ۞ معز السلاطين بني آدم في الآفاق ۞ السلطان المنصور المؤيد المظفر جلال الحق والدولة والدين اسكندر بن غياث الحق والدولة والدين ۞ عمر خلد الله ملكه وسلطانه ۞ وافاض على العالمين بره واحسانه ۞ وهذا دعاء لا يرد فانه صلاح لاصناف البرية شامل ۞ وها انا افيض في المقصود ۞ متوكلا على الصمد المعبود ۞ فاقول اجمالا

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فيمن ما ولا تيمنا ثم قال الحمد لله ربنا تعالى شأنه أمره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فالله تعالى جامع لجهات علو الشأن لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة نقصان الجلي برهانه حجته القاطعة التي نصبها والمتين على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والانفس تجتليها بصائر اولي الابصار وتنبو عنها ابصار الضيق عن تصويبها انظار القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكرنا بما اقتبس من قوله تعالى الذي خلق سبع سموات هي افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد يؤول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بالطبقات العناصر الاربعة حيث عددت سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الامر اي حكمه وتدبيره يتنزل بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى ببالغ حكمته التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب ويسمى عقلا بالملكة والهمهم جبلهم اهلا وفي نسخة الاصل واهله تأويل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء في معارج الكمال وذلك بان يرتقوا اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم يكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار

الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع ما عطف عليه
وكلمة ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على ألسنة الرسل بالتفكر في
مخلوقاته واحوالها والتدبر بمصنوعاته واطوارها وفي قوله ليودعهم اي التفكر والتدبر فيها مع ما في
حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله تعالى شانه وما
يعقبه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا اول لوجوده اذ لو كان
ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فيتسلسل او دار قيوم قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا
حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في اثاره الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل نظام
المشاهد في العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسة
غيره صمد سيد يقصد اليه في الحوائج من صمده يصمده صمدا اي قصده منزه عن الاشباه المشاركة له في صفاته
والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره
وجلال الله عظمته مبرا عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في الذات والصفات والافعال غني في
جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج في شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لما سياتي من ان
المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء
فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه
اقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضي القدرة ذاته و
مصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والانشاء اي
بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق والانشاء يقال كذا اي ابتدا بفعل كذا
مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي
للالوهية تفرد بمتقنات الافعال بالافعال المتقنة الحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء وانما اختار
صيغة التفعل اعني تفرد على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات
فان الاتقان المشير الى قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما
ان الاسماء الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرء عن النقائص ازلي هو اعم من القديم لان
اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم لتقارنه لفظا ابدي فانهما يذكران
غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربطا بالازلي على طريقة الاستيناف بصيغة التفعل توحده
بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي
توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى الى حكم على ما عداه بالقدم
والفنا هو العدم الطاري على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك توطية لما يذكره من صفاته

الفعلية وما يتعلق بهما وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها يحيي ويميت من الاماتة بمعنى الاهلاك و

يبدء ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شيء من الافعال كما يزعمه اهل

الاعتزال ولا حاكم فوقه يوجب عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يكون افعل حاكما بل هو كما سنعرفه انشاء الله تعالى له

الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته ولا راد لحكمه لا يعلل

افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة الفعل

يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم و

مصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له انما قدر الارزاق والآجال في الازل اشارة

الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة

الشيء كالعمر وعلى آخر الذي ينقرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل

اشارة الى مباحث النبوة وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها

ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق والاحوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك لامر يعرف

بالعقل فانه باطل عند المصرح والرسول نبي معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه و

لا شرع بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم الانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة

فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس بالاتيان بمثله وآية ايضا لكونه

علامة دالة على تصديقه تعالى اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب ضوؤه على ضوء

الكواكب ليدعوهم مستكين الى والى تنزيهه عن النقائص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر

مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام لشانه ويامرهم بمعرفته اي بمعرفة وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية

الذاتية وتحميده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكامه المتعلقة

بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيم المقيم ووعيده بنار الجحيم فاقام

بهم على المكلفين الحجة واوضح عليهم المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى

لئلا يكون الناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا

فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم باجلهم قدرا ارفعهم رتبة وشرفا وانهم بدرا شرعا يهتدي

في ظلمات الهدى واشرفهم نسبا فان الله تعالى اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور وازكاهم

منزها مكانا غرسا وطيبهم انبتا موضع نبات اكرمهم محتدا مكانا اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد

بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى فان الاماكن لها مدخل ما في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وحسنها

وحسن الافعال وكرامتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طهرها عنهم بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وطيبها

واحبها الى رسول الله صلعم لقوله عم ما اطيبك من بلد واحبك الي واكرمها عند الله تعالى لقوله عم انك لخير ارض

العبد واحب ارض الله الى الله واقومهم دنيا واعدلهم ملة الدين والملة تتحدان بالذات وتختلفان بالاعتبار
فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى دينا ومن حيث انها تجمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعهم
اقوم واعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع
النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائضة في بيت واحد وتعين القود في القصاص وعن التخفيف
المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات وقربان صحبة
الحيض وتعين العفو في القصاص الى غير ذلك او اعظمهم امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل و
كذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا وهدى
ما استقبل اليه واسدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عليه السلام اشدهم واقواهم في العصمة لان
الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما يشهد به سيرته
لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالنصر
في الفرد الغالب سيد البشر كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر الى العرب والعجم وقيل
الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة ليقم شفعته قبلت شفاعته يوم الحشر بكسر الشين من حشر
يحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم كني عليه السلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم
ودنياهم وذكر الابوة مبالغة في مباشرة القسمة وانزل معه عطف على حبهم واشارة الى اعظم
معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا
مبينا اي ظاهر اعجازه او مظهر الاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل بعبادة دينهم واتم عليهم نعمته
ورضي لهم الاسلام دينا مأخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل من كتابا عربيا
كريما مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى وقرآنا مفردا قديما لان كلام الله تعالى من صفاته الحقيقية التي
لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور ومواقف هي فواصل الآيات محفوظا في القلوب
ويروى في الصدور ومقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه
هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقاتها
اعني المقروء والمحفوظ والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء
والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ
ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد
قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيجيء
ذلك ونحوها مما يعد الشارع الله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل سبيلا

سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص باتين الجهتين لان من ياتي شيئا ياتيه غالبا من قدامه او
من خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عم وذلك لانقطاع الوحي وتقرير احكامه
الى يوم القيمة ولا تحريف في اصله بان تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التورية
او في وصفه بان يغير مثلا اعرابه وتشديده وكما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في
الانجيل من قوله ولدا له عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن
تحريف اصلا لقوله تعالى انا له لحافظون ولما نوقفه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت
من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين
عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين الى سوء اعتقادهم فيهم وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعني
ابا بكر رض اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمكم عند الله اتقاكم واشار بقوله وفق الى
ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع واخلصهم بخلافته وادلاهم فانه عم جعله خليفة له في امامة
الصلوة حال حيوته فابرم قواعد الدين اي احكمها ومهد بسطها ووطاها لم من ذلك تصلبته في
دفع مانعي الزكوة معللين بان صلوته عم كانت سكنا لهم دون صلوته ودفع مبانيه وشيد لتقويم شيد البناء
طولها واقام الاود ورتق الفتق الاود والاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال
لم الله شعثه اي اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد الخلل وقام قيام الايد باحرمهم
ودنياهم الايد بوزن السيد هو القوي وجلب المصالح جذبها ودرء المفاسد ونعم الاهم واهمهم
وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين
وسيرته المثلى اتبع اثره هو تحريك الثاء ما بقي من رسم الشيء والتزم وتيرته طريقته فجردوا قهروا اعتاة الجبابرة
بها جمع العاتي وهو المتجاوز الحد وجمع الجبابرة هو الذي يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة
جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاؤوا بدينه الافاق واشرقت
الافاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة
ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن
الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل
الى العقائد الزائغة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك
ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تتكافى تماثل سوابق بلائه مشقته وعنائه في ازهاق الباطل
وافنائه وتضاهي تشابه من عنايته تضعيه وكفايته في اظهار الحق واعلائه ما طلع النجم وهوى وعلى آله نجوم
الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع صحابته من هاجر
اليه من اوطانه ونصره الاعلى في مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما كثيرا اما بعد شرع في تبيين الباعث

على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعنے ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بنوعه المسمى كمالا اولا على
الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا
واشارا الى انه قسمان احدهما صفات مختصة قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني
آثار صادرة عنه مقصودة منه مخصوصة تختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالقضاء للسيف وبحسب ذلك
ذلك المذكور يعنے الكمال الثاني ونقصانه يتفضل بعض افراده اى افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحد منهم
بالالف كما قال
ولم ار امثال الرجال تفاوتت — الى المجد حتى عد الف بواحد
بل يعد واحد منهم سماء والآخر ارضا كما قال
الناس ارض بكل ارض — وانت من فوقهم سماء
واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل ستوعبها منها اى استيعابها
نحو صفاتها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز في المكان
والقضاء الحالي عنه المتحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشوء والنماء وللحيوانات اى للعجم في حيوته بالنفس
وحركته بالارادة واحساسه وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان
بل هي كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامي او للحيوان وانما تميز الانسان عنه هذه الامور المشاركة اياه
فيما ذكرنا بما اعطى من القوة النطقية التي هي كماله الاول المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات
الثانية التي بها يتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اى استعداده لادراك المعقولات
والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات والاهلية للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال في علمه بما امكن واستحال فاذا كماله
الاشرف والاعلى انما هو بتعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق
الحسنة التابعة الاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذا كمال له كمعرفته
تعالى والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك فلتعسر الاحاطة بل تعذرها
افترق اهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا اى تقسموا امرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبرة وهي
القطعة من الحديدة ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم طلبهم اياه فيما بينهم قطعا
مختلفة او كتبا متفاوتة وابرا امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف
وفروع متدانية الجنوب واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء
العلوم وتفاضل درجاتهم في الترقي الى مراتبها الى ان قال ابن عباس رضي الله عنهما في درجاتهم
انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذا العدد
وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة الحبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه سے بيان
معنے الحبر المشهور والحديث الماثور اى المروي من اثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتي
رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعنے اى يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف امته اختلاف جملتهم

في العلوم فتقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله فهمة واحد في الفقه وضبط الاحكام
المتعلقة بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم المنوع
كما اختلاف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفته وصناعته فينتظم النظام في المعاش
المعين كذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر
من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وبالفائدة فيه اتم هذا كما ذكر
وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها فائدة واجداها عائدة واحراها اي اجدرها
بعقد الهمة بها وابقاء المشتري عليها يقال ابقى عليه شرا شره اي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل
بمعنى الاثقال جمع شر شرة وادأب النفس القاء بها فيها وتعويدها بها وصرف الزمان اليها علم
الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ترك الاعراض
اذ لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اي بصفات العظمة والاحسان اي
المخلصين من عبادة او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف واثبات النبوة التي هي اساس
الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرائع والاحكام اي على علم الكلام
بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم
الفقه واصوله وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك اي الايقان
هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان يقتنى بهذا النظم كل الاعتناء
وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اي امرا منسيا قد القي وراء الظهر وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا بديعا
عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه اي من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل
به على الندرة قال وقيل هما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه فنظر من يشتغل به نادرا هو النقل
عن شخص معين او مجهول منه غير الثقات اي دراية واستبصار في رواية فوجب علينا ان نرغب طلبة
زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في هذا العلم مسالك التحقيق واني قد طالعت ما وقع الي من الكتب
المصنفة في هذا العلم فلم ار فيها ما فيه شفاء العليل بامراض الهواء في الآراء او رواء الافكار اي او رواء الغليل بحرارة
العطش بفقد المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وضده
المنظر الحسن والاول مراد واما الآخران فليسا براد بين لعدم المناسبة وبالجملة ففي قول المص اجمال سيما حذف منه كلمة الكثرة
الاستعمال في الجملة الحالية اعني قوله والهمم قاصرة مأولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها
صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ الظاهر اي انتفى حصول الشفاء
والارواء عن الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى في الرغبات
في تعلمه فاترة والدواعي اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم انه بين ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله

مختصر انها قاصرة عن افادة المرام باختصارها المخل ومطول لا تهاب الاسماع بما فيها من الاسهاب الممل مدهشة للافهام فی الوصول الی حقائق المسائل ثم زاد فی ذلک البیان بذکر احوال المصنفین فی تصانیفهم الکلامیة فقال منهم من کشف عن مقاصده ای مقاصد علم الکلام القناع بازالة استارها عنها ولکن قنع من دلائله بالاقتناع بما یفید الظن ویقنع وبها ومنهم من سلک المسلک السدید فی الدلائل لکن لم یحط بالمقاصد ینظر الیها بمؤخر عینه من مکان بعید فلم یکشفها ولم یحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التی ذهبت الیها طوائف من الناس واستقروا علیها والاقوال التی صدرت عمن قبله والتصرف بالرد علیه علی نقل فی وجوه الاستدلال وتکثیر الجواب والسؤال ولا یبالی الی الام المآل ای الی ای شیء مرجع نقله وتصرفه فکثیره هل یترتب علیها ثمرة او یزداد بها حیرة ومنهم من یتعلق بجمع ویفهم مغالط شبها یغلط فیها الترجیح رایه ولا یدری ان النقاد من درایته فیزیفها وینقضها ومنهم من ینظر فی مقدمة ویختار منها من المقدمات التی نظر فیها ما یؤدی الیه بادی رایه ای ادلة بلا امعان وتامل ویبنی علیها مطالبه وربما یکسر ویرجع ویحمل بعضها بعض المقدمات علی بعض بالابطال ویطرق الی المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من یحرر حجم الکتاب بالبسط وفخم العبارة والتکرار فی المعنی لیظن به انه بحر زخار کثیر الماء مواج من زخر البحر اشتد وارتفع ومنهم من هو کحاطب لیل لکن یجمع الحطب باللیل فلا یمیز بین الرطب والیابس والضار والنافع وجالب رجل وخیل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخیل الفرسان یعنی کجالب العسکر باسره ضعیفه وقویه ثم اشار الی وجه الشبه وجانب المشبه فی کلا التشبیهین بقوله یجمع ما یجده من کلام القوم ینقله نقلا لا یستعمل عقلا لیعرف اغث ما اخذه ام سمین ونحیف ای رقیق ورکیک ما القاه صاد جیده ام متین ای قوی فصار جمیع ما ذکره باعثا له علی تالیف الکتاب کما اشار الیه بقوله مجدا ای ساعیا ویثنی الحدب العطف والشفقة علی اهل الطلب لهذا العلم ومن له فی تحقیق الحق فیه ارب ای حاجة الی ان اکتب هذا اشارة الی کتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطویله ولا مختصرا مخلا باختصاره اودعته ادرجت فیه لب الالباب خلاصة العقول ومیزت فیه القشر من اللباب ولم آل ولم اترک جهدا سعیا وطاقة فی تحریر المطالب الکلامیة وتقریر المذاهب الاعتقادیة وترکت الحجج تتبختر تتمایل فی مشیتها کالمتدلل بجمالها اتضاحا مفعول له والشبه تتضاءل وتتحاقر افتضاحا کالذی ظهرت مفاجئة وانکشفت سوآته وبهت فی النقد والتزییف للدلائل والمدعی والتصریف ای الاحکام للمقاصد علی نکت هی ینابیع التحقیق وفقر تهدی الی مظان التدقیق النکتة طائفة من الکلام منقحة مشتملة علی اللطیفة مؤثرة فی القلوب والینبوع عین الماء والفقرة بالسکون فقارة الظهر ویطلق علی اجود بیت فی القصیدة تشبیها لها بها فی الاستحکام وعلی قرینة الاسجاع ایضا وانا الظمآن من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء اذا جاء الی المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع

واتامل في المخارج قبل ان يضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقرى اي الرجوع الى الخلف اتامل فيما
قدمت هل فيه من قصور فازيله واتممه وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى فيه من فطور اي شق فاسده
واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما في خبره من اودعته وما عطف فيه اي فعلت كل ذلك حافظا
للاوضاع التي ينبغي ان يحافظ عليها رامزا اي مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها في مقام الرمز
والاشباع فلقد بالغ في تحرير كتابه وتصحيح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما اردت
ووفق المدد وسدد في اتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب
ولا لجلجة اي لا تردد فيه ولا اضطراب متناسبا صدوره اوائله وروادفه اواخره متعانقا سوابقه
ولواحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها اي لم يمسها من قبل انس ولا جان كنت
بربيته من الزمان مدة طويلة منه اجيل رأيي اديره وارددة قداحي كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر واوامر
نفسي من المؤامرة وهي المشاورة كان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه واشاور ذوي
النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى عن القبائح من اصدقائي مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير
للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه كثرة الراغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجيل وما
عطف عليه ازفها اليه يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا يعرف قدرها و
يغلي مهرها يكثره موفق من عند الله مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز الدين فيها
بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر مستشرف الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه
اشارة الى اسم الكتاب ينصره فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة فان
السيف القاضب القاطع اذا لم يمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب به
عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الرأي وما عطف عليها الاخشياه على من لا يوازن من وازنت
بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازي لا يحاذي ولا يقابل باصده وهو سنى
من ان يباهي غيره ويفاخره واجل من ان يباهي عليه ويفاخر والمعنى انه اجل من تعلق المباهات
اي مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد وساس اي حفظ
وضبط العباد شانا تميز عن النسبة في اعظم واعلاهم عزا ومكانا واندا هم راحة وبنانا يقال فلان ندي
الكف اذا كان سخيا واجهم جاشا هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط
الجاش اي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا وادوعهم سيفا وسنانا يقال
روعته فارتاع اي افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا
واجمعهم للفضائل النفسية التي اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة ذاولاهم بالرياسة الانسية
من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم لبقية روحه حين ارادت

ان ينعدم ورفع رايات المعالى اوان زمان تاهزت فارتب الانعكاس لانقلاب على رؤسها

وصد ومكارم شريعة الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولوابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان افيد

وقد اذنت اعلمت بالاندراس بالانجار فحرر مما لك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال

الدنيا والدين ابو اسحق لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية برضاه هذا دعاء قد شاع

فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل التضرع باطلق

لسان وارق جنان اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص الداعى

للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله اى اعطاه وملكه العزيز دهرا طويلا ويوفقه ان يكتب به

بما خوله الاتعبين ذكرا جميلا فى هذه الدار واجرا جزيلا فى دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير

والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان مايذكر فيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام و

هو الموقف الاول فى المقدمات اولا يجب وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة

التى للموجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه

بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجواهر

واما بالواجب تعالى فاما باعتبار رسالة الرسل وبعثة الانبياء وهو الموقف السادس فى السمعيات

اولا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتاخير ان المقدمات يجب

تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لا عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة

على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال العرض على احوال الجوهر

كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على

عدم تركيبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض

متوقف على وجود الجوهر والله الهادى

الموقف الاول فى المقدمات

وفيه مراصد ستة المرصد الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه

فى هذا العلم كما ستعرفه وليس المراد بوجوب التقديم انه لابد منه قطعا بل اريد الوجوب العرفى الذى

مرجعه اعتبار الاولى والاخلق فى طرق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا الاول تعريفه اى تعريف العلم

الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه

سواء كان حد المفهوم اسمه او رسماله فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه

يميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه فى طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فان

من ركب متن عمياء اي العماية بمعنى الباطل او شك ان يخبط خبط عشواء فهي الناقة التي لا تبصر
قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم
يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد
الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني
الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم والتصديق مطلقا ليتناول ادراك
المخطي في العقائد ودلائلها على ما صرح به الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق
المعية على المصاحبة الدائمية فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها
من الادلة ورفع الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب واما هذا العلم دون
العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي
وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر
من هذا الحد ماله نوع اختصاص به دون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك
القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا الثالث انه اختار
يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء
السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام
اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل
فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا
عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة
دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق اذ ليس
المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قضية المخطي
ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها
قطعا فينخرم الحد وعن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا للمعلوم وان
امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر اي مع العلم به آه والمراد بالعقائد ما يقصد منه
نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد فيه
نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية اصلية وعقائد وقد
دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد فيه العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذا
يسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانما لا يكاد تنحصر في عدد بل تتزايد
بتعاقب الحوادث العقلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما يبلغ من يعلمها هو السهو التام

العشواء (نسخہ)
العقائد (نسخہ)
رد الشبہ (نسخہ)
حملها (نسخہ)

العقائد

لما اعنی ان یکون عنده مایکفیه فی استعلامها اذا رجع الیه والا استدعی زمانا بخلاف الفوائد فانها مضبوطة لا تزاید فیها انفسها فلا یتعذر الاحاطة بها والاقتدار علی اثباتها بل انما یتکثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها بالدینیة المنسوبة الی دین محمد صلی الله علیه وآله وسلم صوابا کان او خطاء فان الخصم کالمعتزلة مثلا وان خطاناه وفی اعتقاده مایتمسک به فی اثباته لانخرجه من علماء الکلام ولانخرج علمه الذی یقتدر به علی اثبات عقائده الباطلة من علم الکلام

المقصد الثانی موضوعه ای المقصد الثانی موضوع العلم الذی یراد تحصیله وانما یجب تقدیم موضوعه وهی التصدیق بموضوعیة الموضوع لیتمایز العلم المط عند الطالب مزید امتیاز اذ به بالموضوع یتمایز العلوم فی انفسها بیان ذلک ان کمال النفس الانسانیة فی قوتها الادراکیة انما هو بمعرفة حقایق الاشیاء واحوالها بقدر الطاقة البشریة ولما کان تلک الحقائق مضبوطة واحوالها متکثرة متنوعة وکانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغیر مستحسنة اقتضی حسن التعلیم وتسهیله ان یجعل مضبوطة متمایزة فقصدی لذلک الاوایل فسموا الاحوال والاعراض الذاتیة المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشیاء متناسبة تناسبا معتدا به سواء کان فی ذاتی او عرضی علما واحدا او دونوه علی حدة وسموا ذلک الشئ او تلک الاشیاء موضوعا لذلک العلم لان موضوعات مسائله راجعة الیه فصارت عندهم کل طایفة من الاحوال المتشارکة فی موضوع علما منفردا ممتازا فی نفسه من طایفة اخری متشارکة فی موضوع آخر فجاءت علوم حم متمایزة فی انفسها بموضوعاتها وسلکت الاواخر ایضا هذه الطریقة فی علوم حم وهو امر استحسانی اذ لامانع عقلیا من ان یعد کل مسئلة علما براسه وتفرد بالتعلیم ولا من ان یعد مسائل کثیرة غیر متشارکة فی موضوع واحد سواء کانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا وتفرد بالتدوین واعلم ان الامتیاز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة والعلوم بالتبع والحاصل بالتعریف علی عکس ذلک ان کان تعریفا للعلم واما ان کان تعریفا للمعلوم فالفرق انه قد لایلاحظ الموضوع فی التعریف کما فی تعریف الکلام وان جعل تعریفا للمعلوم وهو ای موضوع الکلام المعلوم من حیث یتعلق به اثبات العقائد الدینیة تعلقا قریبا او بعیدا وذلک لان مسائل هذا العلم اما عقائد دینیة کاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضایا یتوقف علیها تلک العقائد کترکب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وکانتفاء الحال وعدم تمایز المعدومات المحتاج الیها فی اعتقاد کون صفاته تع متعددة موجودة فی ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حکم علی المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قریبا وان حکم علیه بما هو وسیلة الیها تعلق به اثباتها تعلقا بعیدا

وللبعيد مراتب متفاوتة وقد يقال العلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسايله ايضا فالاولى
ان يقال من حيث له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالعلوم مفهومه
فاكثر محمولات المسايل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد ما صدق عليه من افراده كان
اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول
قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم تتجه ان الحيثية المذكورة
لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان
بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله
تعالى والقائل بذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته
الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الآخرة كالحشر
للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه
ام لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا والبحث في هذه الاربعة من اعتبار
قيد الوجوب او عدمه والا كانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين
الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام من غيرها من غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته
تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالها لا من حيث هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان تندرج
في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر ان لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل
لا يقال ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبدائية لا على انه من مسايله فلا يلزم
ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة بذاتها حتى
يكون من المبادي المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين
في هذا العلم فهو من مسايله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت
ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدا لمسايل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى
فيكون مسئلة من جهة ومبدا من جهة اخرى كما سياتي او في علم اخر اي وان بين في علم اخر كان ثمه
علم اعلى منه من علم الكلام يبين فيه مبادية شرعي اذ لا يجوز ان يبين المبادية في علم اعلى غير شرعي
والا احتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم
شرعي على علم الكلام باطل اتفاقا ولقايل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين في ان كان
على قلته في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادي الكلام
او احتياجه في مباديه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا نم بطلان الاول الا ان
يقال ليس لنا علم شرعي تبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا يتبين فيه وجوده

المطلقة

وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف
على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان
اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور اصلا واجيب بان
الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص
بواحد منها فهو غير شيء حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض
الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسن ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم
اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع مبينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا
وكونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي
هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس
والقسمان يعني كون اثباته تعالى مبينا بذاته وكونه مثبتا في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول
فمما لا يسع ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز كون ذاته تعالى
مسلم الانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود لما هو موجود المنقسم
الى الواجب وغيره وهو مردود فان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى
العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا من كونه اعلى منه مما
يستنكر ايضا فان قلت العلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها غير
محتاجة الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا يعنى بانيتهما سوى حملها على غيرها
ايجابا فتدبر وقيل هو اي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو غير مقيد بشيء وبه قال
طائفة منهم حجة الاسلام ويمتاز الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا
باعتبار هو ان البحث ههنا اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث في العلم الالهي فانه
على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول قد يبحث
فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج
اي يبحث فيه عن احوال لامور لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت
موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا
وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج
واما الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجي
والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما يعرضها
من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية او مسائل

الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعاً وان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد
عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي بكون المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم
اي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك
اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعاً لان المخطئ من ارباب
علم الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه جسماً دون القائلين باتصافه
بصفات الاجسام كالبصر والسمع بالآلة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث
على قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة من الكتاب والسنة وما يستند اليهما فيتناول
الكل وللقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع لم تتوقف
تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيداً له اتجه ان تلك الحيثية
لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم المقصد الثالث فائدته
وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد شروع ذلك العلم دفعاً للعبث فان الطالب
ان لم يعتقد فيه فائدة اصلاً لم يتصور الشروع فيه قطعاً وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة
غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم يكن موافقة
لغرضه فيعد سعيه عبثاً في تحصيله عرفاً ولهذا عطف على دفعاً رغبة فيه اذا كان ذلك العلم مهماً
للطالب بسبب فائدته التي عرفها فتوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي
اي فائدة علم الكلام امور اربعة بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى
ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء المؤمنين بالذكر
مع اندراجهم في المؤمنين رفعاً لشأنهم كأنه قال وخصوصاً هؤلاء الاعلام منكم و بالنظر الى
تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم اي عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة
عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جر الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعاً له
ومكملاً اياه جداً وبالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن ان يزلزلها
شبه المبطلين وبالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اي يبنى عليه ما عداه
منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل
للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه
فالآخذ فيها بدونه بيان بغير اساس واذا سئل عما يتوقف فيه لم يقدر على البرهان ولا القياس بخلاف المستنبطين
لها فانهم كانوا عالمين بحقيقة وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه
بعينه بالنظر الى الشخص في قوة العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد

بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب
الثواب عليه وغايته ذلك كله اي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وينتهي اليها
هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهي منتهى الاغراض وغاية الغايات
المقصد الرابع مرتبته اي شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف
قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتبار في اكتسابه واقتنائه واذا عرفت هذا فنقول
قد علمت ان موضوعه اي موضوع الكلام هو المعلوم اعم الامور واعلاها فيتناول اشرف
المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم
به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا وغايته اعني تلك السعادة المترتبة
على الامور الخمسة اشرف الغايات واجدرها بانعقاد دلائله اليقينية يحكم بها اي بصحة مقدماتها وصحة
الصور العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهي اي
شهادة العقل لها بالصحة مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة اذ لا تبقى شبهة في صحة الدليل الذي
تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها
بان احكام عقولهم ماخوذة من اوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة في
شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته ودلائله هي جهات شرف العلم لا تعدوها اي لا تتجاوز جهات
الشرف هذه التي ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو
اي الكلام اذن اشرف العلوم بحسب جهات الشرف **المقصد الخامس** مسائله بدون
كلمة في وهو المناسب لما تقدم وتأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة
الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتبينه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب
بينها موجبا لمزيد استبصار في طلبها وانما قال التي هي المقصد لان كل علم يدون له مسائل هي
المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومبادي اما تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما
عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليه واما عد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادي
التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارج عنه اتفاقا وانيته اعني وجود الموضوع من
المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي
اي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في
العلم واما اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة
قد يكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها واما لبيان لميتها وانما حمل
كل حكم نظري على المسائل نظرا الى مآل معناه كانه قال وهي الاحكام النظرية للعلوم وهو اي ذلك

الحكم النظري من العقايد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيء منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا او هو اي
الكلام العلم الاعلى اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبين
في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقايد الدينية
المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى
اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك
العقايد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها العقايد سواء كان توقفها عليه باعتبار موادها او باعتبار
صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في
علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي فتلك المبادي المبينة فيه مسايل له
من هذه الحيثية ومباد لمسايل آخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور وبما قررناه تبين لك ان
احوال المعدوم والحال في المباحث النظر والدليل مسايل كلامية وتجويز ان يكون مبدأ العلوم الشرعية مبينة في
غير علم شرعي ويحتاج بذلك اليه مما يجترئ عليه الا فلسفي او متفلسف يتخلص من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك
باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يتفوه محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسايل لا يتوقف عليها اثبات
العقايد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسايل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب عنه احسن الكلام
يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس
ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام
فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا تناسب تسميته خادم العلوم

المقصد السادس تسميته وانما وجب تقديمها الآن في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد
اطلاع على حاله فيقتضي بالطالب مع ما سبق الى كمال استبصاره في شأنه انما سمي الكلام الكلام اما لانه بازاء
المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه بالكلام
في مقابلته الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثم يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى
نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام فيها في علومنا بطريق الاحسان والرحمة فلا يسمى الا رئيسها اولان ابوابه عنونت اولا في كتب
المتقدمين بالكلام في كذا فقيد لفظ العنوان بقي ذلك الاسم بحاله اولان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه
وسببه ايضا لتدوينه حتى كثر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التناحر اي التقاتل وسفك ذ قدر دوي ان بعض
الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه تسمية
الشيء باسم اشهر اجزائه اولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه
يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات والله اعلم **المرصد الثاني** في تعريف مطلق العلم من
ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق

ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية لينتهي
اليها ثم ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته العلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى
المط خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقايد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقايد وقد
عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقايد من القضايا المكتسبة مقاصد في علم كيلا يحتاج فيه الى علم آخر
فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسايل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث
جعل مشتملا على ثلث مقاصد متضمنة لجميع مسايل الاصول الاول في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق
به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اي في العلم المطلق ثلثة مذاهب المذهب الاول انه
ضروري تصوره بديهة بالكنه واختاره الامام الرازي بوجهين الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده ضروري اي بانه
موجود ضروري اي حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق
جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل
احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى بان يكون ضروريا فالعلم المطلق
ضروري وهو المط والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد
بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات
مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها
فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما لها فاذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور
العلم المطلق اصلا فضلا من ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا
لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول
ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود يعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي
ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى بان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التقرير
لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ولا بداهة شيء منهما فان التصديق البديهي لا يتوقف بعد تصور
الطرفين على نظر فيجوز ان يكون تصوراته باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء
من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من
اطرافه اذ لا يخفى عنه البله والصبيان الذين لا يتأتى منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان
التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شرط له خارجة عنه والبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال
وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته
مستلزمة ببداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن
عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفي في التصديق تصوره بوجه ما ولا يحتاج فيه الى

تصورهما بالكنه كما يحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته بكنهها بل هو
الانسان او حجر بل وقع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل يحكم بان الواجب تعالى اما النفس اولا وان لم يعلم حقيقتهما
بكنههما بل بها باعتبار امر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون
تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا
معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل او بغير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل واحد منهما على معلومية الآخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب
حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك الحجة ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان
يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به
لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق
والذي يحاول ان يعلمه اي يطلب ان يحصله على ذلك التقدير لغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم
ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن
ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على
تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره
وذلك لان منشأ وهمهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى يحتمل انه اذا حصل لنا بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان
ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية يحتمل
ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة
بالذهن فيه هذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس
على وجهين واحدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما على قياس حصول
الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثاني ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها
لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطابق لتعريفها اضمحلت الشبهتان
بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين وللامام الغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر
تحديده وربما تعذرا بالدليل الثاني وانما قال ربما لان النصرة به تحتمله الا ترى انه ان تم دل على امتناع
التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شئ قال الطريق معرفة القسمة والمثال اما القسمة فهي
ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير
مطابق والمطابق اما ثابت واما غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى
اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت
الذي لا يزول بالتشكيك اما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال

هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اى القسمة والمثال ان افادا تمييزا مهية
العلم عما عداها فقد حصل معرفتها وحدها اذ لا نعنى هنا بالتحديد ما سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة الماهية لعلم
لان تحصيل المعرفة بشئ لا بد ان يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تمييزه واعلم ان الغزالى
صرح فى المستصفى بانه تعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر
فى اكثر الاشياء بل فى اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر فى الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور
يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بتعسر التحديد الحقيقى
دون التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق لا بعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظرى
لا تعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو اى هذا التعريف
غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل ظنى داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد
بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اى على الاصحاب هذا التعريف خ ويخرج العلم بالمستحيل عنه فانه
ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التى اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق
بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فان
كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع النقيضين والضدين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل
معلوما بوجه ما ومتناقض كلامه ايضا لان هذا اى انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه ما لا يعلم فيستدعى
هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل ليس شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن
تعريفهم وكونه ليس بشئ المعنى انه غير ثابت فى نفسه لا ينافى ذلك اى كونه شيئا لغة الثانى للقاضى ابى بكر
الباقلانى انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه مع كونه علما فان الله عالما ولا يسمى علمه
معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور لان المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان
المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا قوله على ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون
الا كذلك لان ادراك الشئ لا على ما هو به جهالة لا معرفة والثالث للشيخ ابى الحسن الاشعرى فقال تارة
بالقياس الى المحل هو الذى يوجب كون من قام به عالما او هو الذى يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى
العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم فى تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى متعلقه العلم ادراك
المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم فى الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقى هو
اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل فى الحدود فان اجيب باشتهاره فى معنى العلم قلنا لم ينفع بذلك تعريف
الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعنى ان قوله على
ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اى
احكامه وتخليصه عن وجوه الخلل فان اراد به الاستقلال بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له مدخل فيها ففيه خلل

القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رأينا فان قلنا انا ليس بايجادنا فقد اورد عليه
بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى فانه يستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا والا لما صح اتقانه
به وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن صحيحا بحسب متعلقه
فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات مرتبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة
المذكورة وان التبيين يشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى واثباته اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة
والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا لوجوده تعالى مثبتا له وهو قبيح وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى
تسكين الشيء عن الحركة ولا يصح ههنا ارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة
بانه اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك
مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل
انما عرف به بعد تنزله عن كونه ضروريا والغبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده
ايضا على التعريف الاول المنقول من بعض المعتزلة مع انه علم يقال مثلا في الاعراض علمت معنى المثلث وفي الجوهر
علمت حقيقة الانسان او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة
السادس للحكماء وهو انه حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما في العقل اي عنده ليتناول الادراك
الجزئيات ويقال عبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس المدرك بكسرها
وهو اي كون العلم حصول صورة او تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسيجيء عنه اي عن الوجود الذهني وكون
العلم عندهم عبارة عنه وهذا اي ما ذكره في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا
وتسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على
الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللغة ولا العرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون جهل الناس
بما في الواقع اعلم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه
العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء
الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واجب السابع هو المختار من تعريفاته
لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره يوجب
تلك الصفة لمحلها وهو موصوفها تمييزا خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة
وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته
يتميز عن الجبان وكذا الاسود بسواده تميزه عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تمييزا عن
غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تمييز المدركات عما عداها اي تجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها
وتميزها عما سواها بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات

هذه الحواس فانها توجب في الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز
وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا
خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب
والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء
توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من
اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء
يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني كما يتناول
التصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتخالفان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان
مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتخالفان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء ويحصل هناك قضيتان تتنافيان
صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتخالفان الا بملاحظة وقوع تلك
النسبة وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض
فيها واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب والعدول مجاز على
التاويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا نوصف التصور بعدم
المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة
صورة الانسان وعلم تصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها
مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك
التصورات فلا اشكال واورد على الحد العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان
الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانها تحتمل النقيض فيخرج من الحد مع كونها من
افراد المحدود وانما كانت محتملة لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة
المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متماثلة
في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما تركب من الحجر
لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع
جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا والجواب ان يقال احتمال العاديات النقيض بمعنى لو
فرض نقيضها واقعا بدله لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في
ذواتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي لنقيضه مع
ذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو
ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأه

ضعف ذلك التميز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للاول
هو المراد من الاحتمال المذكور وهو الذي ورد عليه النقض فيه وانه لم ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى
الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شئ منها والمعاني خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية او
المراد بها ما يقابل العينية الخارجية فيخرج من حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تميزا في الامور العينية
ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سياتي يطرح هذا القيد
فيقول صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية وهذه
الزيادة قل مع الغنى عنها تخل بالطرد اي طرد الحد في جمع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على
معناه اللغوي دون الاصطلاحي اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالاستناد لذاتنا وهذا المختار
انما حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين
العالم والمعلوم كما سياتي حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل
في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم
الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام
فالمعنى انه صفة تنكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد
الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف
تام وانشراح ينحل به العقدة **المرصد الثالث في اقسام العلم** وفيه مقاصد **المقصد الاول** انه اي العلم بمعنى
الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المغاير بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او
انتزاعها فتصور سواء كان العلوم مما لا نسبة فيها اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او
انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذا كلها علوم خالية
عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو
الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه عبارة المتاخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه و
من تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به
رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست
بواقعة فهو تصديق والا فتصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات
التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور
ساذج وتصور معه تصديق لما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم ح وهو التصور مطلقا طريق خاص كالمعرف لما هو
نظري منه وليعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له
فعلا كان الحكم او ادراكا وهما اي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فلذلك في التصور نسبة امر لنفي

آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال
عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته و
واعتبار اللازم المشهور هو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور المقصد الثاني
العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم لا يتصف بضرورة ولا كسب ينقسم الى ضروري قال
القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم
بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده
كالنوم والغفلة واورد انه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس اي الاحساس من الوجدان
وساير ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما
ولا بعد حصوله ولا يرد شيء على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف
منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا فهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه
انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله
باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت
الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد
باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور واراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون تاخير
كلامه تفسيرا للاول فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور الانفكاك اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك
عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن
السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك
عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا اذ ذلك انما يوجد في حد الضروري
واما النظري فمقدور الانفكاك قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات
بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي و
متى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس
الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا نامية
والبحار غير عابرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس
او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو
العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي

مع تضمنه ایاها بحاله لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ینفک النظر الصحیح عنه بالایجاب تولیدا مع انه لا یحصل
الا معه ولم یقل ما یوجبه النظر الصحیح کما قال بعضهم اذ لیس ایجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقیبه بطریق العادة
عندنا ولم یقل ایضا ما یحصل عقیبه او یدخل فی الحد بعض الضروریات التی ما یحصل من الضروریات عقیب
النظر الصحیح کالعلم بما یحدث من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلک فمن یری ان الکسب لا یمکن الا بالنظر لانه لا طریق
لنا الی العلم مقدورا سواه لان الالهام والتعلیم غیر مقدورین لنا بلا شبهة وکذلک التصفیة لاحتیاجها الی مجاهدات
فلما یبقی بها مزاج ولا معنی لکون العلم کسبیا مقدورا سوی ان طریقه مقدور فهو ای النظری عنده الکسبی
وتعریفهما متلازمان فان کل علم مقدور لنا یتضمنه النظر الصحیح وکلما یتضمنه النظر الصحیح فهو مقدور لنا ومن
یری جواز الکسب بغیره بناء علی انه یجوز ان یکون هناک طریق آخر مقدور لنا وان لم یطلع علیه جعله اخص
بحسب المفهوم من الکسبی لکن النظری یلازمه الکسبی عادة بالاتفاق بین الفریقین **المقصد الثالث**
ان کلا من التصور والتصدیق بعضه ضروری بالوجدان فان کل عاقل یجد من نفسه ان بعض تصوراته و
کذا بعض تصدیقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فیه واذ لولاه ای لولا ان بعضهما من کل منهما ضروری
لزم الدور او التسلسل وح یکون کل واحد من التصور وکذا کل واحد من التصدیق نظریا فاذا حاولنا
تحصیل شئ منهما کان ذلک التحصیل مستندا الی تصور او تصدیق آخر هو ایضا نظری مستند الی غیره من
التصورات والتصدیقات واما ان یدور الاستناد فی مرتبة من المراتب او یتسلسل بالاتناهی وهما یمنعان
الاکتساب لانهما باطلان ممتنعان فکما تخبیا فیما یتوقف علیهما کان باطلا ممتنعا وح یلزم ان لا یکون شئ من التصور
والتصدیق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا یقال اذ فرض ان الکل نظری فهذا الذی ذکرته
من لزوم الدور او التسلسل وکونهما مانعین من الاکتساب مفضیین الی ان لا یکون شئ من الادراکات حاصلا لنا
ایضا نظری علی ذلک التقدیر وح یمتنع اثباته لان اثباته انما یکون بنظری آخر فیلزم الدور او التسلسل لما ذکرتم
بعینه والحاصل ان دلیلکم علی بطلان کون الکل نظریا لیس تم بجمیع مقدماته لان کونه تماما کذلک یستلزم
المحال المذکور لانا نقول ما ذکرناه فی دلیلها من التصورات والتصدیقات نظری وغیر معلوم علی ذلک التقدیر
لا فی نفس الامر بل هو معلوم لنا فی نفس الامر فیبطل ذلک التقدیر بالتزامه خلاف الواقع اعنی کون تلک القضایا معلومة
فی نفس الامر والحق ان هذا الدلیل الذی ذکرناه حجة قائمة علی من اعترف بالمعلومات ای اعترف بان تلک القضایا
المذکورة فی الدلیل معلومة فی نفس الامر وزعم انها کسبیة علی ذلک التقدیر فلا یکون معلومة علیه فکیف یجوز
التمسک بها فی ابطاله وح یجاب بان الاستدلال بها یتوقف علی معلومیتها صدقها وهی واقعة فی الواقع
فان جامعها ذلک التقدیر فلا کلام وان لم یجامعها کان ذلک التقدیر غیر واقع فی نفس الامر وهو المط
لا علی من یجحدها مطلقا ای یجحد معلومیة تلک القضایا علی ذلک التقدیر وفی نفس الامر ایضا فان هذه الحجة
لا تقوم علیه قطعا لان کل ما یورد فی اثبات معلومیة صدق مقدماتها یتجه علیه منع المعلومیة اذ لم یثبت بعد

ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف ان
لنا المعلومات التصورية والتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك اذا اتجه ان الكل من كل منهما ليس
كسبيا لزم ان يكون البعض من كل منهما ضروريا واما من يجد المعلومات ولا يعترف بشيء منهما فله ان يقول امتناع
كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقدم نظيره في الاستدلال الثاني على ان بعض
العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح
والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع في النقض مذاهب ضعيفة في هذه
المسئلة وهي اي تلك المذاهب بتأويل الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال بعض من
اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تاثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اي توقف
بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا
تاثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا وتحصيل عقيب النظر عادة
لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة
عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت
باسرها ضرورية وقال ما قد اراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد سمى كل
اليقينيات ضروريا موافقة لما نقل الى ابي الحسن الاشعري وفرقة تمنع ذلك اي توقفه على النظر وهؤلاء ان
ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل
يتوقف عليه عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر او غير واقع بقدرتنا
على وجه التاثير بل يخلقه الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق
من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من
النظر لا على سبيل التولد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر
للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي
لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلفة يتوقف
على نظر فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه
كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام
الرازي واختاره في كتبه بوجهين الاول ان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله
بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه
بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا
الوجه بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري فيما هو المشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز

يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه ولم يبين بما ذكره ان هذا القسم تمنع وجوده وطلبه فحاد الامام و
قال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما لما مر من امتناع تحصيل
الحاصل وامتناع التوجه نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام المحتملة ان يقال لا نم
ان الوجه المجهول المطلق مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول المطلق ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشئ مما
يصدق عليه من ذاتياته وعرضياته وهذا الوجه المجهول المطلق ليس كذلك بل تصور بشئ يصدق عليه وهو
الوجه المعلوم فان الوجه المجهول عرضا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض
اعتباراته الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا لما يعلم الروح مثلا بانه شئ به الحيوة
والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة هذه الامور المذكورة صفاتها فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة
بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء
الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المط يقومان اي الوجهان به وهذا القيد اعني
قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه نظر لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا او
القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث
لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف
مفهوم النصورة فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا لنا وحاصل لنا
ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المط وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون
امر صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات
ذات المط الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون
المط امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه
من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير تثبت امور ثلثة مفهوم
الانسان الذي هو المط ووجه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجه المعلوم الذي به امكن طلبه
قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المط فليس لنا
الا ذات المط المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث
الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه
ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن
لما اجتمعا في شئ واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف هناك بان الشئ
المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم هنا بان المط التصوري ليس احد الوجهين
بل الشئ الذي له ذلك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في تقد تنزيل الافكار المطلوب

المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو الكوعرف الامد المراغي ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين ومن حمليتين هكذا المطلوب التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه فلا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوي او العكس النقيض كل منهما ينافي الآخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريق القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى اي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي الا قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان موضوعها اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الثاني من متمسكي الامامية في امتناع كسبية التصور ان يقال الماهية المفهوم التصوري ان عرفت حصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج فيها اذا كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصول متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشئ على نفسه مع بديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشئ بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها فانها لا تعرف بالتخفيف من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء او عرف ذلك البعض نفسه وقد ابطل والخارج اي وعرف الجزء الخارج هو منه وسيبطل وهذا المحذور انما يلزم بان معا اذا كان ذلك البعض معرفا الكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان تعرف جزء منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا تعرف الماهية الا اذا كان شاملا للافراد دون شئ مما

عداها فيكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها وانه دور
المتوقف تصور المهية على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف
على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا واجاب عنه بعض
المتاخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء المهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها مقدم عليها
بالذات فكذا الكل يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها
قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة المهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون تحصل
المهية مع الاجزاء وليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع
الاجزاء جميعا هف او دونها اي ويكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة
تحصل المهية بدون اجزائها والاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس المهية فاما ان يكون
داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم
كل من الاجزاء على المهية تقدم الكل عليها وان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان
كل احد من الانسان يسعه هذه الدار التي لا يسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو والذي لا يهزمه كل واحد منهم بل
نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزء النفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اي وان لم
يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء
على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها التقدمه على المهية بعينه ويمكن ان يجعل هذه نقضا اجماليا
كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فقد دفع جوابه بما
قررناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضها
داخلا تحت القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره
هو القاضي الارموي بجمع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ويحصل على ما حصره في بعض كتبه ان جميع
الاجزاء وان كان نفس المهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة
فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء
مفصلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه
ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في
ذهننا تصوراتها معا مرتبة تحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء
هو تصور المهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن
مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة في تلك الاجزاء المستحضرة المرتبة
المهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور المهية بالكنه بل فيها كما ستعرفه لا ان ثمة مجموعا من التصورات يوجب

ذلك المجموع معمول شئ آخر في الذهن هو الماهية اى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين و متحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف الماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المط بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل س حدست تصورات مجموع نه مجموع تصورات محدود ✣ وهذا المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقويمها الماهية في الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى ان ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم والكل اى جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا انها تترتب عليه اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية ذا اجتماعها فيه ليس جزءا فيها بل خارج منها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن و انما كان جواب نقاضي محتملا لمنعي ايضا لم يرد عليه جزء ما بل اشار بقوله والحق الى الشعارة بما ليس حقا وستراه اى الامام الرازي يطرد هذه المغالطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتغيير ما فيقال في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات لتساوى الجزء الكل في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا الوهم لو دل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا انه قيده به اشعارا بان هذه المغالطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركب بعض الاشياء في الخارج هذا كما ذكرنا ونختار انه اى تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريف الماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان المعرف يجب ان يعرف به جميع اجزائه باطل قطعا لايقال لابد ان يعرف شيئا من اجزائها اذ ذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شئ من اجزائها فيرد من التوهم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت يعود اليه ايضا الجواب برمته ونختار انه اى معرف الماهية الخارج عنها ويجب في تعريفها بالخارج الاختصاص اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصورها الى تصورها

ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور الا العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص
والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم
بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور
ما عداها باعتبار شامل له اي مجملا لا على تصور ما عداها مفصلا وانه اي تصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كاختصاص اي
كالعلم باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز التي لا تنحصر ولا نحيط بها علما الا اجمالا باعتبار شامل
لها فان قيل الامور الداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول
الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا او الخارجة ان كانت
حاصلة بالضرورة ومستلزمة للعلم فالماهية معلومة معها فلا يعرف الماهية لامتناع تحصيل الحاصل والا تمتنع التعريف
بها اما اذا لم يكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبا فلا احتياج
الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن مستلزمة
للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا مرتبة
وانه اي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة بها حاصلة اما ضرورة
واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة ومخلوطة بامور أخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع
هو تصور الماهية بكنهها فهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض
متعدد من اجزائها ورتب بعضها مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك
وقس على هذا الامور الخارجية المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت
من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت
قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث في المسألة ان ما اعتقاده لازم المكلف
مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هو مذهب الجاحظ
ومن تابعه وبطلانه ان معرفة الله واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهبت اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة
فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدورة علينا ولا شيء من غير المقدور كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة
ضرورية لم يكن واجبة هف احتج لهذا المذهب بانه اي بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة
بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره يثبت به الشرائع والاحكام التكليفية
وانه اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته
والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لابتنائه على هذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل
لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل اي الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون
او لم يفهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف

بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا الا من يعلم انه مكلف مع انه مخاطب
بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من
تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه
قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف موقوف
على وقوعه فان العلم بوقوع شي تابع لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور
المذهب الرابع في هذه المسئلة ان الكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب
الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا
ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري ما يمتنع خلو النفس عنه
وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدا الفطرة لانها لم يحصل بها علومها بالتدريج
بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد
بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد يخلو عنه النفس اما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة
على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به يقبل النفس ذلك العلم الضروري فلفقده اي لفقد
ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا يعني القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره
تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه الله في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او فكر منه
يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة **المرصد
الرابع** في اثبات العلوم الضرورية اي بيان ثبوتها وتحقيقها او الرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك
اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادي الاولى ولولاها
لم يحصل علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بآلاتها الباطنة كعلمنا
بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير
مشتركة اي غير معلومة الاشتراك يقينا فلا يقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه
ما وجدنا والى الحسيات اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات والاحكام الوهمية
في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والبديهيات اي الاوليات وما في حكمها من قضايا فطرية
القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير اما البديهيات
فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس
او مشاهدة والناس فيهما فرق اربع بحسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول
احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى معترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط
المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط دون

البديهيات وهذا القدح نسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة
الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المص الى تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله
ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس لمجرد الحس بل لابد له مع الاحساس
من امور تنضم اليه اي الى الحس فتضطره اي تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم اي الى الجزم به من الحسيات
لا نعلم ما هي اي تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت
فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا وان لم يريدوا بالقدح
في الحسيات ما ذكرناه من التاويل فاليها الى الحسيات تنتهي علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في
علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف ممن هو من الاذكياء الاجلاء
وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الآلي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات
المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد
وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب
الى بطليموس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارة الطبيعة المنسوب الى جالينوس
ماخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم
من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤل الى القدح في البديهيات قالوا ثانيا لا يعتبر
حكم الحس فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات
الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فلان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك
النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية
والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة
ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج
ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما متناولا اياها والحاصل
ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني
وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه
في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى
الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضيء
بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء
المضيء بها المشابه بصورة اياها فيدرك مجموعهما جملة واحدة ويحسبها نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع واستنارت
النار عن الهواء المضيء المجاور لها فادركها على ما هي عليه من الصغر وان كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات

البعيدة التي يستوون حالها وكالعنبة في الماء يرى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي
بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على السطح المرئي وتتفاوت مقدار المرئي
صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي ينفذ الى
المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشعاع المتوسط بين الرائي والمرئي متشابها بالغلظ والرقة
فرض متفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا
هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى
طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى
في الصورة الثانية اكبر منه في الاول كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى
طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية
التي بين الاوليين اصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والحالم المقرب
من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدق فان المقدار الواحد اذا جعل وتر
الزاويتين مستقيمي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس
اي ويرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان البعد كانت
الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على بعض فيرى ذلك المرئي
كانه نقطة واحدة وبعد ذلك يمحي اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى
العينين وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما الى
العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت
الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة في ملتقاهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احديهما
امتدت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من
الافق فانا نراه على التقدير من قمرين اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان الشعاع
البصري تنفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع
النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي يقصد الحول بتكلفا فانه يرى الواحد اثنين
بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول الخلقي فقلما يرى الواحد اثنين وذلك
لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها
خطوط كثيرة متفارقة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون
الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى
الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس

المشترک عند ادراک اللون الثانی و وصول اثره الیه فیمتزج الاثران هناک فیراهما النفس لامتزاج اثریهما
ممتزجین ولا تقدر تمیز احدهما عن الآخر وایضا لما وقع الشعاع البصری علی تلک الالوان باسرها فی زمان قلیل
جدا لم یمکن النفس من تمیز بعضها عن بعض فلذلک راتها ممتزجة ویری المعدوم موجودا کالسراب قیل هذا من
اشتباه الشیء بمثله فان السراب لیس معدوما مطلقا بل هو شیء تراءی للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصری المنعکس
من ارض سبخة کما ینعکس من الماء فیحسب لذلک ماء وما یریه صاحب خفة الید والشعبذة مالا وجود له فی
الخارج اصلا وسببه عدم تمیز النفس بین الشیء وبین ما یشبهه اما بسبب سرعة الحرکة من الشیء الی شبهه
واما بسبب اقامته لبدل مقام المبدل منه بسرعة علی وجه لا تقف علیه الا من یعرف تلک الاعمال کالخط
لنزول القطرة فان القطرة اذا نزلت سریعا ای هناک خط مستقیم ولا وجود له قطعا والدایرة لادارة الشعلة
بسرعة فانه اذا اودیرت بسرعة شدیدة یری هناک دایرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب فی
هذین ان البصر اذا ادرک القطرة او الشعلة فی موضع واداها الی الحس المشترک ثم ادرکها فی موضع آخر
قبل ان یزول اثرها من الحس المشترک اتصل هناک صورتها فی الموضع الثانی بصورتها فی الموضع الاول
فیری کانه ممتد اما علی الاستقامة او الاستدارة وایضا لما اتصل الشعاع لها فی مواضع متعددة فی زمان
قلیل جدا کان ذلک بمنزلة اتصال الشعاع بها فی تلک المواضع دفعة فیری لذلک خطا مستقیما او دائرة
ویری المتحرک ساکنا وبالعکس ای ویری الساکن متحرکا کالظل یری ساکنا سببه ان البصر اذا ادرک
الشیء فی موضع محاذیا للشیء بعد ما ادرکه فی موضع آخر محاذیا لغیر ذلک الشیء حکمت النفس بالحرکة واذا کانت
المسافة فی غایة القلة لم تمیز النفس بین الموضعین والمحاذاتین وحکمت بالسکون مع هو متحرک ابدا لان الشمس
متحرکة دایما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان یتحرک الظل انتقاصا وازدیادا فان قیل الظل مرتبة من مراتب
النور الذی هو عرض فلا یکون متحرکا قلنا المقصود انه یری علی حالة واحدة ولا یحس بازدیاده وانتقاصه
مع انه لا یخلو عن احدهما قطعا وکراکب السفینة المتحرکة یراها ساکنة ویری الشط الساکن متحرکا وذلک لانه
لما لم یتبدل وضع الراکب بالنسبة الی السفینة حسب نفسه والسفینة ساکنین ولما تبدل محاذاته لاجزاء
الشط مع تخیله السکون فی نفسه وفی السفینة حسب الشط متحرکا ویری المتحرک الی جهة متحرکا الی خلافها
کالقمر یراه سائرا الی الغیم حتی یسیر الغیم الیه فان القمر تتحرک بحرکة الکل من المشرق الی المغرب ابدا فاذا کان
بیننا وبینه غیم غیر ساتر ایاه ونظرنا الیه نفذ شعاع البصر منا فی جزء من اجزاء ذلک الغیم فاذا فرضنا حرکة
الغیم من المشرق الی المغرب ایضا کانت هذه الحرکة تقرب الغیم منا اسرع فی الرؤیة من حرکة القمر لبعده عنها
فیصیر ذلک الذی کان قد نفذ الشعاع فیه قریبا من القمر وینفذ الشعاع فی جزء آخر قد حاذاه بالحرکة فیقع
بین المحاذیین قطعة من الغیم فیتخیل ان القمر لحرکته الی المشرق قطع تلک القطعة التی بمنزلة المسافة واذ تحرکتها الی
جهة رائیناه ای القمر متحرکا الیها اذا کان هناک غیم رقیق وسببه ان الوضع فیما بیننا وبین القمر یتغیر بالنسبة

الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب من جهة حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة
وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر على خلافها كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر يتحرك نحو المغرب
ويرى الشجر المستقيم على الشط منعكسا في الماء وذلك ان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى
الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الالة الحدباء المسماة في الفارسية بچنگ فاذا كان الشجر على الطرف
الآخر من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت راسه من موضع
ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر بالانعكاس على عكس ما ذكر الا ترى انك اذا استرت
سطح الماء من جانبك تستر عنك راس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط
الشعاعي المنعكس الى راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب
منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا يدرك
الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في
الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان راس الشجر اكثر نفوذا في
الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فيراه كانه منعكس تحت
سطح الماء ويرى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرض المرآة كنصف قالب
اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله
قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة ح الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول
الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي لو تركنا
هذا المنحني اصغر من التي كان لو تركنا على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها
بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر
اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا احد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس ح
من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا وبالجملة
الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه المرئي الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في
احكام الجزئيات لسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار اي بكون شئ
واحد موجودا مستمرا عند توارد ها اي توارد الامثال كما يقوله اهل السنة في الالوان من انها لا تبقى زمانين بل يحدثها
الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام في الاجسام من انها غير باقية بل تتجدد
آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البياضات المتماثلة اذا توردت على الحس متعاقبة وفي ما يقوم
مقام الاحتمال اي احتمال غلط الحس قائم في الكل اي في احكام الجزئيات هذا او السبب في غلطه عند توارد الامثال ان
الحس انما يتعلق بكل واحد منهما من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يتنبه لتمايز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هذا

امر او احد استمر الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم
او مرض النائم يرى في نومه بالجزم به في النوم جزمه بما يراه في اليقظة ثم تبين له في اليقظة ان ذلك الجزم
كان باطلا وكذا البرسم اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها
ويصيح خوفا منها مجاز في غيرهما مثله اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له
فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا ويقيد وانسب
في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او للاستعمال بدفع المرض للعلل عن ضبط القوة المتخيلة
فيتسلط على القوى ويركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس
حال اليقظة والصحة فيدركها النفس ويشاهدها ويعتقد انها وردت عليه من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال
ذلك اي غلط النائم والبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط
اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد بجواز ان يكون الغلط بسبب اخر في اليقظة والصحة
مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب
خارج عنه وبيان انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلثة
التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك
والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت كل واحد
من الثلثة بالنظر الدقيق ينفي البديهية اي الضرورية عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم
انها ضرورية ايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد الحس مقبولا والعجب
ممن تبع هذا الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الثلثة الى آخر ما
قررناه ثم استشكل في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من
العجب الذي اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تأليف مدركات بالحس او بغيره على
وجه تعرض للمؤلف لذاته اما الصدق واما الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف
الحكمي بل شأنه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي
يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل
العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم
العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحاكم
في المحسوسات انما هو العقل او اثبتنا بذلك عليه كانت الشبهة التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الاحكام
الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها فلا شهادة
لهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة لها او مردة في انفسها

مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت به بانفسها
قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب
في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالطات وازالة ما عسى تشوش
النفس من الدغدغة وزيادة الطمانينة فيها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد
المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل بقول العقل الصريح بقيضه ثم قال واما
قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج
بدليل لكان الامر على ما ذكر لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس قلبنا
ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من
غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان انتفاء حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك
مما ثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه الوجه الرابع وهو الدال
على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض
مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهي الاجزاء المائية
الرشية وقولهم سببه اي سبب انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة للاجزاء
الشفافة الصغيرة المتصغرة جدا وانعكاس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس
يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء والعكس شعاعها منه الى الجدار
يرى الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا
في الثانية من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره واظهر منه
اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما
كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة
في الصورة والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه
مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينها تفاعل و
اظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض
هناك قطعا اذ ليس ثمه الا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون اي ليس شيء منهما
بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبهة هذه الفرقة ان
مقتضاه اي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان
لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع افراد
واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به بان جزم العقل ليس تحصيل في الكليات ولا في الجزئيات

المجرد والاحساس بالحواس بل لابد مع ذلک من امور آخر یوجب الجزم کما مر فاذا لم یوجد تلک الامور فی بعض الصور لم یکن من العقل جزم وکان احتمال الخطا رہناک قدیماً لا ان لا یوثق بجزمہ ای بجزم العقل بما جزم بہ من الاحکام الکلیۃ والجزئیۃ علی المحسوسات بحصول تلک الامور مع الاحساس فی ہذہ الصور کیف لا یوثق بجزمہ ہہنا مع ان بداہۃ مشاہد وبصحۃ وانتفاء الغلط عنہ کما فی قولنا الشمس مضیئۃ والنار حارۃ وکونہ محتملا ہو مرفوع عطف علی ان لا یوثق ای لا عدم الوثوق بجزمہ وکون جزمہ محتملا للغلط وتوہم کونہ مجرورا معطوفا علی بجزمہ ای ان لا یوثق یکون الجزم محتملا للحصول فی بعض المحسوسات بان ینضم فیہ الی الحس امور یوجب الجزم بط قطعا اذ لا فائدۃ فی ہذا الموضع لذکر کون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلک الاحتمال الفرقۃ الثالثۃ القادحون فی البدیہیات فقط ای لا فی الحسیات فانہم یعترفون بہا قالوا ای اضعف من الحسیات لانہا فرعہا وذلک لان الانسان فی مبداء الفطرۃ خال عن الادراکات کلہا فاذا استعمل الحواس فی الجزئیات تنبہ لمشارکات بینہا ومباینات وانتزع منہا صورا کلیۃ یحکم علی بعضہا ببعض ایجاباً او سلباً اما ببدیہۃ عقلہ کما فی البدیہیات او بمعاونۃ شئ آخر کما فی سائر الفرعیات او النظریات فلولا احساسہ بالمحسوسات لم یکن شئ من التصورات والتصدیقات ولذلک قیل من فقد حسا فقد فقد علماً متعلقا بذلک الحس ابتداء او بواسطۃ کالاکمہ فانہ لا یعرف حقائق الالوان ولا یحکم باختلافہا فی الماہیۃ لعدم احساسہ بجزئیاتہا والعنین فانہ لا یعرف حقیقۃ لذۃ الجماع ولا یحکم بمخالفتہا لسائر اللذات واعترض بانہ لیس یلزم من کون الاحساس شرطا فی حصول حکم عقلی ان یکون الاحساس اقوی من العقل فان الاستعداد شرط فی حصول الکمال ولیس باقوی منہ فلا یلزم منا من قدحنا فی البدیہیات التی ہی فرع القدح فی الحسیات التی ہی اصل لہا ولم یرد یکون البدیہیات موقوفۃ علی الحسیات مشروطۃ بہا انہا متفرعۃ عنہا لازمۃ لہا کالنتیجۃ للقیاس حتی یلزم من القدح فی لازمہا القدح فیہا او من حقیتہا حقیتہ لازمہا ولم فی ذلک اعنی القدح فی البدیہیات شبہ الاولی اجلی البدیہیات واقواہا فی الجزم قولنا الشئ اما ان یکون اولا یکون اعنی التردید من النفی والاثبات بانہما لا یجتمعان ولا یرتفعان فانہ غیر یقینی اما الاول وہو کونہ اجل البدیہیات واقواہا فلان المعترفین بہا بالبدیہیات یتمثلون بہا بہذا التردید من النفی والاثبات وفلثۃ اخری تتوقف تلک الثلثۃ علیہ الاول من تلک الثلثۃ المتوقفۃ علیہ قولنا الکل اعظم من الجزء والا ای لم یکن اعظم فالجزء الاخیر معتبر فی الکل لانہ جزء الکل ولیس بمعتبر فیہ بحصول الاکتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الکل لیس ازید منہ فیجتمع النفی والاثبات الثانی من تلک الثلثۃ قولنا الاشیاء المساویۃ فی الکمیۃ مثلا الشئ واحد متساویۃ فی الکمیۃ والا ای وان لم یکن متساویۃ فی الکمیۃ فحقیقتہا الکمیۃ واحدۃ لمساواتہا لذلک الشئ ولیست واحدۃ لاختلافہا وعدم تساویہا فیہا فیجتمع ایضاً النفی والاثبات قیل وعلی ہاتین المقدمتین یخرج اکثر مباحث الکم المتصل والمنفصل وکثیر من مباحث الزمان والجسم ایضاً لکونہ فی الحقیقۃ الراجع الی البحث عن الکم المتصل الثالث من تلک الثلثۃ قولنا الجسم الواحد لا یکون فی آن واحد فی مکانین والا وان لم یکن کما ذکرنا بل کان فی مکانین لم یتمیز ذلک

الجسم الواحد عن حيزين كذلك اى كائنين فى آن واحد فى مكانين فالجسم الآخر مثله وجوده وليس بمعتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا قيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد فى آن واحد فى مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود واحد المثلين وعدمه واحدا اولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التى اوردتموها كيف ولو توقف عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التى ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها فى التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاجزائى البتة ولو كان الشئ الواحد ساويا للمختلفين لكانا متخالفا النفسه فانه اشار الى ما قررناه وان لم يكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وفكر فلقى ههنا شئ وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان يكون بين من الدعوى فالوجه ان يقال ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء اول الاوائل واما الثانى اعنى كونه غير يقينى فلوجوه اربعة الاول انه اى هذا التصديق الذى قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذى هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها والمعدوم لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشئ ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف فى تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت فى نفسه لان التميز هو الذى تثبت له التميز والتعين الذى هو مفهوم ثبوتى وثبوته للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ فى نفسه فيكون المعدوم ثابتا فى نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اى محال بل لا يقال تصور المعدوم يقتضى تميزه فى الذهن لا فى الخارج وتميزه فيه لا يقتضى الا ثبوته هناك وانه اى المعدوم ثابت فى الذهن فلا خلف فى ذلك لان المعدوم فى الخارج يكون ثابتا موجودا فى الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعى تصوره اولو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول فى جواب الاول الكلام فى المعدوم مطلقا اى فى الخارج والذهن معا فان قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجى والذهنى وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون لاى للمعدوم مطلقا ثبوت لوجه من الوجوه سواء كان فى الخارج او فى الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول فى الجواب الثانى الآخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور اصلا لا حل لها اى لتلك الحجة وانما معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق لتعارض الحجج القواطع لانهما قطعيان وهو اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية احدى حججنا القوادح فى البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى ستذكره فى الجواب

عنه الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة ايضا اي قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود
اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الموجود وقد
كان للعقل سلبها اي سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا اي
وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم
فنقسم من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذي يقابله هف لان قسم الشئ اخص منه وقسيمه
مباين له فيستحيل صدقهما على واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون فيه
ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المراد فيه اي في قولنا هذا ثبوت الشئ وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا
السواد اما موجود او لا اي ليس بموجود او اما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور ههنا معنى سوى
هذين المعنيين وكلاهما باطل اما الاول وهو ان يكون الترديد بين وجود الشئ وعدمه في نفسه كما قولنا السواد
اما موجود او لا فباطل لانه العقل شئ من طرفيه اي لا يتصور من شئ منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد
موجود فلان وجود الشئ اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك
السواد سواد او الموجود موجود ولكن التفاوت ظ فبطل كون وجود الشئ نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت
وان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهذا ايضا باطل بوجهين اشار الى اولهما
بقوله فهو اي ذلك الشئ كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الموجود اياه والا اي
وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو
اما ان يكون نفس الشئ وهو باطل لما مر او غيره فالشئ معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الموجود
الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشئ
معدوما في نفسه على ذلك التقدير يوجد ذلك الشئ مرتين وكان موجودا بالوجودين هف فاذن ثبت ان
الشئ معدوم في نفسه والوجود موجود والا اي وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او
وجد الواسطة بين الوجود والمعدوم اذ لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة
المط وهو بطلان قولنا السواد اما معدوم او موجود اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني
يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذي
هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان
بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس ومتعلقة بالمعدومات وتحصيل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم
بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانما اي حمل الوجود
على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد
موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا

فنقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود امانفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما لوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فيجب رفع الموصوفية عن الشئ ويلزم الحكم لوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فيقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم يقم بالذهن لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجية بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان علم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام الذي ذكرناه او لا يكون مطابقا فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه اي سلب الوجود عن السواد حينئذ تناقض لانه سلب الشئ عن نفسه او غيره وهو باطل بوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اي يتوقف نفي الوجود وعن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو اي تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو مح وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط فنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت فيه مطلقا وجوابا بل ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل ردد ناه بينه وبين الوجود في الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود وستبطله في مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم فان في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فاتمتنع التصديق به فضلا عن ان يكون التصديق به بديهيا والثاني وهو ان يكون الترديد في قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا وهو باطل ايضا لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان

المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما في مانحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول

فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية
وتذكر الضمير للنظر الى الخبر وهي اي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدومات لا تتصف بالالوان
والحركات بالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء

منهما ولا وجودية والا اى وان كانت وجودية فاما نفسهما اى نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان
دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما او غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما
قائما بهما فلهما اى للموصوف والصفة موصوفية بها اى تلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها ايضا
يكون وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فيه الموصوفات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم يكن
الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها من الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون الجزء
الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون ولا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا فاذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم
لا تقولون به اى تبيين الخفية في الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات

ليس بيقيني ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اى بين الموجود والمعدوم لما سيأتي
بيانه في الموقف الثاني واذا اثبتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون و

ادعوا ان البديهة تشاهده بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره
فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي لغيره والا فقد اشتبه على
الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز
ان يكون المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ليس بيقيني فلا يكون
غيره ايضا يقينيا هو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عنقريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة
فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه وهو
اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدي لا ان اي ليس مفهوم المعدوم ان
ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر والا لاقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم
فيها وانه باطل وهو اي مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا ولكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود و
هو الثابت لكونه مميزا وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان بما ذكرتم في
الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع و
ان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا
استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم العدم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى تلزم

ان یکون ذاته ثابتا لوجه ما منعناه وان ارو تم به ان تقتضی تمیز لمفهوم المعدوم المطلق کما ہو الظاہر من عبارتکم سلمناه فیکون لمفهومه حقیقة والعقل سلبها فهناک عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم المطلق ولیس فی ذلک کون قسم من الشئ قسیما له انما یلزم ہذا فی رفع حقیقة العدم ولا استحالة فیه ایضا او یکون عدم العدم المطلق من حیث انه رفع العدم المطلق قسیما له ومن حیث انه عدم خاص قسیما منه والحمل ای حمل الموجود علی السواد انما یصح للتغایر مفهوما فان مفهوم السواد مغایر لمفهوم الموجود والاتحاد ہویة ای ذاتا صدق علیه فلا یلزم ہہنا عدم الافادة کما فی قولنا السواد السواد ولا الحکم باتحاد الاثنین فهذا جواب عن الدلیل الثانی فی الشق الاول من الوجه الثالث اعنی قوله ایضا فانه حکم بوحدة الاثنین وترک جواب الدلیل الاول فی ہذا الشق اعنی قوله فهو فی نفسه معدوم لجزأ اعتمادا علی ما یجئ من ان الماہیة فی حد ذاتها لیست موجودة ولا معدومة فانه لیس یلزم من کون الموجود معدوما اجتماع النقیضین وہذا اعنی قوله والحمل للتغایر بعینه لجواب عن الدلیل الاول فی الشق الثانی من الوجه الثالث کما ان قوله والموصوفیة جواب عن الدلیل الثانی فی ہذا الشق ایضا وحاصله ان یقال الموصوفیة ونحوہا من الامور الاعتباریة کالامکان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقضها فی الخارج کالامتناع ونقیضه اعنی اللاامتناع اذ لا وجود لهما فی الخارج بلا شبهة ولیس ارتفاع النقیضین بحسب الوجود الخارجی مع انه لم ارتفاعهما فی الصدق لان تناقضهما انما ہو باعتباره لا باعتبار الوجود فی الخارج وستر واذا انت فیما یرد علیک من المباحث الآتیة زیادة تحقیق متعلق به ای بہذا التحقیق الذی زیدلک الی الجواب التفصیلی فیما اجبنا عنه اجمالا وفیما ترکنا جوابه ایضا الشبهة الثانیة للقادحین فی البدیہیات فقط انا نجزم بالعادیات التی جرت به العادة کجزمنا الاولیات التی ہی البدیہیات سواء لا فرق بینهما فیما یعود الی الجزم وطمانیة العقل مع ان العادیات لا اعتماد علیهما فکذا البدیہیات فمنها ای من العادیات المجزوم بها ان ہذا الشیخ الذی رایناه الآن علی ہیئة الشیخوخة لم یتولد دفعة علی ہذه الهیئة بلا اب وام بل یتولد منهما متلبسا بالتدریج فکان ولدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبی اسے تحرک ونشأ الی ان شاخ بعد الشباب والکهولة ومنها ان اوانی البیت لم ینقلب بعد خروجی عنه اناسا فضلاء محققین فی العلوم الآلهیة والهندسة ولا احجاره ای ولم ینقلب احجار البیت جواہر نفیسة ولا ماء البحر الذی رایناه من قبل دہنا وعسلا وان لیس تحت اجلی الآن یاقوتة من الف من ومنها ان المجیب عن خطابی بما یطابقه ہی فاہم لما خوطب به عالم بما یطابقه الجواب قادر علی النطق ثم اذا تاملنا فی ہذه القضایا التی ذکرناہا لم نجدہا ملحجوز الجزم بها وکان الاحتمال ای احتمال الخطاء قائما فی الکل ای کل ہذه القضایا باتفاق العقلاء اما عند المتکلمین ولاستناد الکل ای کل الاشیاء عندہم الی القادر المختار فلعله اوجب ای اثبت واوجد باختیاره شیئا من ذلک ای مما ذکر من الشیخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة لستة لم نجزہا عادیة للامکان فان ہذه الامور المستبعدة جدا ممکنة فی حد ذاتها قطعا وعموم القدرة لجمیع الممکنات

مستقربۃ کانت او مستبعدۃ واماعندالحکماء فلاستنادالحوادث الارضیۃ عندہم الی الاوضاع الفلکیۃ الحادثۃ
من حرکاتہا فلعلہ حدث تشکل ای وضع غریب فلکی لم یقع فیما مضی من الزمان مثلا او وقع لکنہ لایتکرر ذلک
بتعاقب الامثال الافی الوف من السنین کثیرۃ جدا بحیث لایفی بضبطہا التواریخ فاقتضی ذلک التشکل الغریب ذلک
الامر العجیب وایضا انما فصل ہذہ القضیۃ من القضایا السابقۃ لان الحکم قایل بوقوع ماہو قادح فیہا اعنی تبدل
صورۃ الملک فانا الجزم بان ابنی ہذا لیس جبرئیل وکذا الذبابۃ التی نراہا لیست جبرئیل وانتم یا اہل السنۃ
تجوزونہ ای تجوزون ماذکر من کون ابنی او الذبابۃ جبرئیل اذ نعلم انہ کان یظہر جبرئیل تارۃ فی صورۃ
وحیۃ الکلبی وکان لہ اخری دوی کدوی الذباب والجواب ان الامکان ای امکان نقائض ماجزمنا
بہ من العادیات لاینافی الجزم بالوقوع ای بوقوع تلک الامور العادیۃ جزما مطابقا للواقع ثابتا لا
یزول بالتشکیک اصلا کما فی بعض المحسوسات فانا نجزم بان ہذا الجسم شاغل لہذا الحیز فی ہذا الآن
جزما لایتطرق الیہ شبہۃ مع ان نقیضہ ممکن فی ذاتہ فقد ظہر ان الجزم فی العادیات واقع فی موقعہ ولیس فیہا
احتمال النقیض القادح فی الجزم واما احتمال النقیض بمعنی امکانہ الذاتی فلیس بقادح فیہا کما فی المحسوسات
الیقینیۃ وقد مر ذلک فی تعریف العلم الشبہۃ الثالثۃ لمنکر البدیہیات فقط ان یقال للامزجۃ والعادات تاثیر فی
الاعتقادات فقوی القلب بحسب المزاج یستحسن الایلام ولایستبعہ بل ربما یلتذ بہ وضعیف القلب یستقبحہ
جدا ولذلک یری بعضہم لایجوزون ذبح الحیوانات للانتفاع باکلہا ومن مارس مذہبا من المذاہب
حقا کان او باطلا واعتاد بہ برہۃ من الزمان ونشأ علیہ فانہ بمجرد اعتیادہ من غیر ان یلوح لہ ما یظہر حقیقتہ
یجزم صحتہ وان کان باطلا وبطلان مایخالفہ وان کان حقا فجاز ان یکون الجزم من بدیہۃ العقل فی
الکل ای کل ماحکمت بہ بمزاج او عادۃ عامتین لجمیع الافراد الانسان المتفقین فی البدیہیات فلا یکون یقینیۃ
کالقضایا الصادرۃ من الامزجۃ والعادات المخصوصۃ لایقال نحن نفرض نفسنا خالیۃ عن جمیع الامزجۃ
والعادات ومع ذلک نجد من انفسنا الجزم بہذہ الامور البدیہیۃ فالحاکم فیہا صریح العقل بلا تاثیر من مزاج
او عادۃ لانا نقول لانم امکان فرض الخلو عن جمیع الامزجۃ والعادات اذ قد لایشعر ببعض من الہیأۃ
المزاجیۃ والعادیۃ وکیف نفرض الخلو عن ذلک البعض مع عدم الشعور بہ ولئن سلم امکان فرض الخلو
عن الجمیع فلا یلزم من فرض الخلو الخلو فی نفس الامر الایری ان الجبلی لایزول عن محلہ بمجرد فرض
خلوہ عنہ ولعل عادۃ مستمرۃ صارت ملکۃ مستقرۃ لایزول بتہذیب النفس عنہا مدۃ العمر فضلا عن مجرد
فرض لزوالہا والخلو عنہا والجواب انہ ای ماذکرتم من تاثیر الامزجۃ والعادات فی الاعتقادات وحصول
الجزم بسبب ذلک فی القضایا لما یدل علی جواز کون الکل ای جمیع القضایا البدیہیۃ کذلک ای حاصلۃ
بتاثیر المزاج او العادۃ فان الجزم بکون الکل اعظم ای ازید من الجزء لیس مما للامزجۃ والعادات
فیہ مدخل قطعا الشبہۃ الرابعۃ الفرقۃ المنکرۃ للاحکام البدیہیۃ فقط قولہم مزاولۃ العلوم العقلیۃ دلت علی

انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وما هو الا العجز عن القدح فيهما اذ لا
الجزم بمقدماتهما مع ان احدهما اي احد هذين الدليلين خطاء قطعا والا
وان لم يكن احدهما خطاء بل كانت بأسرها صوابا لاجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين ح واذا كان احدهما
خطاء مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما دائما
فان ذلك العجز لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب اي
قرب قلنا فحين العجز ولنا انا نجزم بما لا يجوز الجزم به واذا جاز الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به كاف
في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية
ان البديهي الجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهي على تجريدها اي تجريد الطرفين
عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل منشاءه في تجريد الطرفين
تعقلهما على ذلك الوجه لخفاء او وجود خفاء فيهما الا لكونهما نظريين او بغير ذلك ففيه تطرق الخطاء الى البديهي بهذا السبب
فلا يلزم رفع الثقة بالبديهيات التي جردت اطرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل زمانا اي زمنا
مستطالا ونجزم لاجله بلزوم النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ظهورا لا يبقى فيه شبهة ولذلك ينقل المذاهب المتنافية
عن دلائلها المتخالفة او يرجع الى حقيقة الحكم منها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل اي كل ما نجزم به من البديهيات
فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعي صاحبه
فيها البداهة ومخالفوه منكرون لها اي البداهة في تلك القضايا وهو اي ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها
توجب الاشتباه في البديهيات بأسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى
الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى المعتزلة
الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء
اتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي يكون كاذبة وقد يكون صادقة الثانية لهم
ايضا فانهم قالوا العبد موجد لافعاله الاختيارية استقلالا متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى
بعضهم ان هذا الحكم بديهي وهما اي الاشاعرة والحكماء منعاه اي كذبا هذا الحكم وعارضا اي قابلا ادعاء الضرورة
فيه بضرورة اخرى في انه لا بد لاي الفعل الصادر عن العبد من مرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته
يمنة ويسرة اذا كانت جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على
الاخرى فهو فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا لاصدر عنه من اختياره اي بالاختيار
بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى ابتداء او بواسطة والى ما سلف اسناد الجائز الى الواجب امر يؤدي
ومع هذا الاسناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار بالشائبة للحكم، ودعوى المعتزلة ايضا بداهة ويمتنع
البديهية رؤية اعمى الصين في ليلة الليل بقعة الاندلس ويمتنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي

وما في حكمه كما في رؤية الأشياء في المرآة فإنها في حكم المقابل وجوزه أي ما ذكر من الرؤيتين الأشعرية فقد كذبوهم
في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة الكل أي جمهور الناس حتى القوم
فإنهم قالوا الأعراض كالألوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة يشهد به بديهة العقل وأنكره أي بقاء
الأعراض الأشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا أنها متجددة آنا فآنا إما بإعادة المعدوم وإما بتعاقب الأمثال
الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له فإن البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون
ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وأنكره الموجودون عن آخرهم أي اتفقوا على إنكار هذا الحكم وتكذيبه
فضلا عن أن يكون العلم به بديهيا وقالوا إنه حكم وهمي السادسة المتكلمين القائلين بالخلاء قالوا يجب
بالبديهة انتهاء الأجسام أي انتهاء كل واحد منها إلى ملاء أو خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون
هذا من الأحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا بزمان فلو
كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى
يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء وقالوا لا حدوث للشيء إلا عن
شيء آخر هو مادته وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء إلا من شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون
حدوث الأشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلا التاسعة لهم أيضا قالوا الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا
بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر فإنه يجوز أن يرجح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه إليه العاشرة
للمتكلمين قالوا الإنسان محل لألمه ولذته أي يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى
الحالة فيه وهو أي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى آلة له أي للإنسان وليس هو ذات الإنسان قال في
النهاية اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الإنسان بنفسه المريد لذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة
على أن المدرك الألم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الإنسان بل قواه الجسمانية التي هي توابع ذاته
التي هي النفس الناطقة فإنها الإنسان بالحقيقة الحادية عشر للأشعرية قالوا يمتنع بالبديهة العقل عن أمر ا
معدوم وجوزه المعتزلة توليدا وجوابهما أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة
فيقال في جواب الخامسة لا نسلم أن مقدمات الدليل الذي يجزم بصحته أو نتيجته بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهي
قد يتطرق إليه الاشتباه بخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم منهما وذلك لا يعم جميع
البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك
أفردها الإمام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الأولية فيها سلمناه لكن الأولي
قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر ولا يعم الاشتباه في الأوليات وقد أجيب منها أي عن الشبهة الأخيرة
أعني السادسة بأن الجازم بها أي بتلك القضايا التي ادعت أصحاب المذاهب بداهتها بداهة الوهم
لا بديهة العقل وهي أي بداهة الوهم كاذبة لا اعتماد على أحكامها إذ يحكم بما ينتج نقائضها أي نقائض

الاحكام الصادرة عنها فانها الحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف عنه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من ان
الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه
القضايا التي جزمت بها قطعا فيتوقف الجزم بها اي بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الدال الذي يظهر به
كذب بديهة الوهم اذ به يميز بديهة العقل عنها فيدور اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات
التي استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البداهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها
اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضايا من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم والوثوق به في
بديهي ما لم يتيقن انه لم ينتج نقيضه اي ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في مجزومات البداهة ما ينتج نقيضه
وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية و
قد اجيب عن الشبهة الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست حسية فهي اما بديهيات او نظريات مستندة
الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها وردها بانا لم نقصد بايراد الشبهة ابطال
البديهية باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم انهم اي المنكرين
البديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم ان اجبتم عليها عن الشبهة فقد التزمتم ان البديهيات
لا يصفون الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الشبهة وانه اي الجواب
عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق وهو اي
عدم بقائها ضرورية مع توقفها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبهة وايضا فيلزم الدور لتوقف
النظريات ح على البديهيات المتوقفة على النظريات هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات
بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها اي عن الشبهة تمت ونفت الجزم بالبديهيات واجيب
عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا شك
فيها بتلك الشبهة التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه فسادها وانما نشتغل بالجواب لاظهار فساد
الشبهة لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة
الرابعة المنكرون لهما اي الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما اي الحسيات
والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم غيرهما اي غير الضرورة
والنظر واشملهم اي افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين فطرق
التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك سوى النظر فلو صححناهما به لزم الدور وليس
هناك شيء سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم فقد قطعتم بشبهكم
هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا
كلا انا لا نقطع قطعا بذلك البطلان والوجوب فيناقض في نفسه كما توهمتم بل نعتقد انا شككنا فانا شاك

بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاك ايضا في اني شاك ام لا وهلم جرا فلا ينفتح لهم المجال الى قطع شيء اصلا فيتم مقصودنا
بلا مناقضة ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا ومأخذ
مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ان يقال لو كان الجسم موجودا فلا يخلو من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم
الجزء وهو باطل لما دل على بطلانه او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل لاشكالات
تقدح في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم
انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ويلزمكم ما ذكرتم من الشبهة فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية
وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا
في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر
شيء بحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما
لا يخفى فساده لانه باعتبار امر عارض عقلا فظهر ان السوفسطائية قوم ليس لهم مذهب ويستندون الى هذه الطوائف الثلث
وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان
سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا اسم للمحب وفيلسوف
معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اي مع السوفسطائية
قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها
مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيدان المعتبران في المناظرة
فلا اشتغال بهم بجواب ما ذكروه من الشبه التزاما لمذهبهم محصل لغرضهم كما قرروه في قولهم ان اجبتم عنها
او بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم ان يعرض عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر
عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة وبين دخول النار والماء وبين مذهبك
وما يناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار فاوجعوا ضربا وادخلوا نارا ليعترفوا اي الى ان يعترفوا بالالم وهو من
الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول
الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل الطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم
التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي رأيهم المرصد الخامس في النظر اذ به تحصيل
المطلب الذي هو اثبات العقائد الدينية فقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه قال
القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه سؤالان السؤال الاول ان الظن يعم
الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكره في تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع
كذا قال الآمدي وهذا وعليه المعول لا يطلبه عاقل بخلاف المط بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علما
لا ظنا وح يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفي بظن المطابقة فلا يرد ...

العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاصلى
قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما فى الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذى هو الظن مطلقا
طلب الاخص الذى هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السوال الثانى غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة
فيخرج عنه اى عن تعريف القاضى ما يطلب به اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة
الظن لان الرجحان ماخوذ فى حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او غلبة الاعتقاد وانما هى الظن
فايدة العدول الى هذه العبارة هى التنبيه على ان الغلبة اى الرجحان ماخوذة فى ماهيته وقد اجاب عنه الآمدى
بان له اى للنظر خاصيتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته ويستقر بها الى الجزم وقد
يكتفى فى تعريفه بذكر احديهما يعنى احدى الخاصيتين ولا يجب ذكر الكل اى كل خواصه فى تعريفه وفيه نظر اذ لو جاز
جواز هذا جواز القناعة بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يكتفى
فى احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب ونبه بايراده على الخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة
التى اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا اذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالى عن الغلبة المفسرة بما
ذكره والا الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح فى الخواص الشاملة السوال الثالث التحديد انما
يكون للماهية من حيث هى هى وهذا الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر تحديد لاقسامه فان ما يطلب العلم وما يطلب
به الظن قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا التعريف اسمى والانقسام اليهما اى الى هذين القسمين خاصة له اى
النظر مميزة اياه عما عداه وقد يقرر هذا السوال الثالث فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد
بعبارة اخرى فيقال لفظا او للترديد وهو اى الترديد للابهام فينافى التحديد الذى يقصد به البيان والجواب
منع كونها اى كون او فى الحدود والتى ذكره فيها للترديد بل هو للتقسيم اى ان ما كان من القسمين المذكورين فى
هذا الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد بالحد وان قسما من المحدود وحده هذا وهو انه الفكر الذى يطلب به العلم
وقسما آخر منه حده هذا وهو انه الفكر الذى يطلب به الظن فهو فى الحقيقة حدان لقسمة المتخالفين فى الحقيقة المخصوصة
المتشاركين فى ماهية مطلق النظر ولم يرد ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك والتشكيك ليستافى
التحديد السوال الرابع لفظ الفكر فى هذا الحد زايد لا حاجة اليه اذ باقى الحد مغن عنه فانه يكفى ان يقال النظر هو الذى
يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخييلية اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون
منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات يسمى
تخييلا كيف كانت اى سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين فى الشامل الفكر قد يكون
لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذى ذكرناه جنس النظر
لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقى من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات التخييلية ولا يقال ان الفصل
كاف فى التمييز والجنس مستغن عنه فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها

وتمييز لها الا يرى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما وهم
شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب قال الآمدي لم يذكره جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر
بيانا لاتحاد مدلوليهما وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام
التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان
الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريفه الشامل
لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد او مركب والموصل
الى التصديق على اختلاف اقسامه وللنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى ان النظر اكتساب المجهول
بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات بالمعلومات قالوا
النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى امر آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف
بالفصل والخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده او بالخاصة وحدها قال فان هذا
التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها
نزرا قليلا لاحدا ناقصا كما قاله ابن سينا لا يشفي عليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه
جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة
عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زائد فيكون هناك ترتيب
وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك ترتيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار
القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم
انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة
من المطالب الى المبادي الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط
التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا النظر بما هو المعتبر منه و
هذا التحقيق ما نقل من ابن سينا ومنهم من تعصب لاشكال بغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور وثانيهما
انه اي الحد المذكور تعريف مطلق النظر الشامل لجميع اقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد الظن المذكور في الحد
بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب ايضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتادي قولنا بحيث
يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا يكون معلومة
ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم
ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على المقابل
اليقيني من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول
سائر التصديقات واقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات

والتصديقات بالاشكال هو ما حفظه العقل لا هو حاصل عنده يحصل غيره هذا واما من يراه اي النظر مجرد التوجه الى
المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المط افاضه علينا من غير ان يكون
لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن
حصول المط ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات
وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة
الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل
نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اهل التعاليم
وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ونحن نقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من
اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من
تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها
بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي واردنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك
الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة
بمبادئه ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المط فهناك حركتان مبدأ
الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول
ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي
المجموع اي من الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في
تعريفه فلازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي
ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المط وتجريد الذهن عن الغفلات و
تحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها
الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات المقصد الثاني انه اي النظر
ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المط وفاسد يقابله اي لا يؤدي الى المط فالصحة والفساد صفتان عارضتان
للنظر حقيقة لا بمجاز لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل
التعليم وهو انه ترتيب المعلوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتأدي الى المجهول لا شك ان هذا الترتيب يتعلق
بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي
بمنزلة الصورة فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بالصحة في نفسه اعني
تأديه الى المط والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي امران تجريان منه مجرى المادة والصورة
من المركب منهما فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحته اي صحة النظر بمعنى تأديه الى المط

لصحة المادة اي بسبب صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً جنساً لا عرضاً عاماً وفي
موضع الفصل فصلاً لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة مبينة واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا المذكورة
في الدليل مناسبة للمط وصادقة اما قطعاً او ظناً او تسليماً او كسب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة
في ترتيب المعرفات والادلة معاً اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين وفساده بفسادهما معاً او بفساد احدهما
فقط ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا القيد لان النظر امر لطلب البيان ولا يجامعه فلا يتصف
لما هو من صفات البيان فلذلك حقيقة فقال وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له كيفيات بمعنى الجلاء والخفاء
بوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في
استلزام المط فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره محتاج الى وسط اقل او اكثر وثانيهما
بحسب المادة فالمط قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان يكون المط مستنداً ابتداء الى مقدمات
ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلة واقل وذلك بان يستند الى الضروريات
مثلاً بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء ومع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان
كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة
يجري في المعرف ايضاً فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية الى الضروريات
بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر
وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او المعرف والتجوز لا يمنع بل يجوز ان
يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك
نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرنا فلا تثبت له اي لا دليل له يدل على ثبوته المقصد
الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن
فقيل متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات
على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد اي النظر العلم فيكون المدعي موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم
موجود وهو اي وهذا المدعي الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى موثر
يفيدنا العلم بان هذا يحتاج الى موثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قل جدواه لان المقصد الاصلي
من اثبات كون النظر الصحيح مفيداً للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان
يقال مثلاً هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعي الذي اثبتناه جزئياً لم تيسر لنا
ذلك المقصد اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقيناً وقال الآمدي
كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته مقارن للقطعيات احترز به بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات
الظنية العادية فانه يفيد ظناً لا علماً لا يعقبه ضد العلم اي منافيه كالموت والنوم والغفلة

وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد للعلم اي للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار
الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان
المقصد الاصلي هو الانظار التصديقية لان مطالبها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف
حقيقة النظر الذي ندعي انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم
اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلوم
صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم
ببديهة العقل ان حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله
ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر
صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال
المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن
الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه
العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء
ولانا نجد بينه اي بين الحكم بان النظر الصحيح مفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا اي
معلوما بالبديهة ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه
دونه في القوة الا باحتماله النقيض ولو بابعد وجه وانه واحتماله للنقيض ينفي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا واما
الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات النظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ
بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما يدل على
امتناع العلم بكون النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا للعلم في نفسه مع امتناع العلم
به قلنا المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ما يترتب على العلم بصدقها
والمنكر يدعي انكار معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به والمختار في جواب الشبهة طائفة منهم
الامام الرازي انه ضروري كما حققناه كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نم بل قد يختلف فيه
مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت
وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون لخفاء تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي ولغيره في تجريدهما
عن العوارض واللواحق متحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يتجرد بهما لما هو حقيقتهما انكروا
الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله النقيض ولو بابعد وجه
قلنا لا نم بل ذلك التفاوت اما للالف والاستيناس بذلك القول وروده على الذهن كثيرا بخلاف

بما نحن فيه او التفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت الناشي من هذين لا يقدح في البداهة قال حكي
عن امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال
اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه لكن اثباته به ذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب
يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحالة وهو تناقض قال
فيبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه بل
فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر تناقض من وجه فلا مخلص الا دعوى
الضرورة كما لخصناها والجواب انه اي الامام الحرمين انما تمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا بنفسه لانه يسلم ذلك ومنع
كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه ان
او هم العبارة انما يثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده او المهملة القائلة
النظر الصحيح قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بمشخصة اي قضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر
فنقول النتيجة في كل نظري قياس معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك
فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة يفيد
العلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها للنتيجة
اما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم
مشتمل على ما يقتضي العلم مع انتفاء المانع وكلما هو مشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما
الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا
مع ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان
بديهيتان اذا نظرنا فيما افادنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي المفيد الواقع
في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج منه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من
غير ان يعلم انه من افراد النظر والا فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد
يكون القضية المشخصة ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون
الكلية او المهملة بل يكونان نظريتين ومع ذلك جائز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في
الضرورية والنظرية فان الحكم بالبديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظرا اما كما في
القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من
حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من
حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة
فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي معين مقدمات

حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول
ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المسألة في تحقيق الجواب استطراد ولان لزوم
اثبات الشيء بنفسه انما يظهر الى اثبات الكلية بالنظرية واثبات المسألة بالنظر فلازمه الظاهر هو الثاني ولذلك
قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والته غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم
بكونه مفيدا بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة
لما هو حق فيكون حقه وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي
بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة ثم عورض هذه الشبهة
فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع اذ لا يتصور انكار اكثر
العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص يفيد العلم
به وانه مناقض صريح لان المدعى سالبة كلية قد اثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى
الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى
لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر خاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم
فلا تناقض والمنكرون طوائف سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وما سيأتي من الشبهة مخصوصة
بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية اعني
السمنية الاولى الى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة في قوة اولى الشبهة المنسوبة اليهم
فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم
بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة مشتملا
على تدقيق وتحقيق افردها عن الشبهة الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا اي زعم انه لا يفيده اصلا
لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و
بانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبهة الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان
كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده
وانه لم يكن علما وحقا ولذلك ينتقل المذاهب ودلالتها الملام من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وربما بالعكس
وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا
احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا
الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها وننقل الكلام الى الاعتقاد
الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية
له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد

النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت عرفت انما ادعى يكون ذلك
الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية قلنا مختار انه ضروري ان كان حصوله عقيب
النظر وقد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر او الما او غما او فرحا
قوله قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد
الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لازم
مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا او يمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا دلالة لجواز الانتهاء الى نظري جزئي ينتج الكلية
الموجبة او المهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علما بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لانه
به لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد
علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان
لا يجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى حكم آخر بالوجدان ومع
عدم اجتماعهما لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليه
بخلاف الشبهة الاولى والسابعة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته
بالنسبة الى ظن آخر قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانهما قضيتان
يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في
المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر
ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احديهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج
الى اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني الحركة
المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليها هو النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم
من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين
والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ
احديهما قصدا او توجها بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم يكونا ملحوظين قصدا دفعة
كطرفي الشرطية فليس بممتنع وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا
حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والقائم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا
قصدا وزيد مرئيا معا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة
اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة
الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك لعاد علم مع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه اي مع المعارض
ظهوره الناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما يوجب اجتماع النقيضين ومقتضى احدهما دون الآخر

لوجب الترجيح بلا مرجح واذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افادة النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا او
عدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظرى ويحتاج الى
نظر آخر يفيده وهو اى ذلك النظر الآخر ايضا يحتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم
بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظرى يحتاج الى نظر ثابت وتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار
غير متناهية قلنا النظر فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعنى كما ان
ثم بان النتيجة حقة اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة
دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد
ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل نقول هذا ادنى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه لم يرد
..رة النظر الصحيح القطعى العلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك
النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض
معدوم بل المراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقيقة جزم بانها حقة جزما بديهيا
متوقفا الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه يعارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه
معدوم قطعا الا ترى الى قوله فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى اى يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح
فى المقدمات القطعية معدوم فى نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول يستلزم
ان عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر لان عدم اللازم منافر لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم
العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتى والثانى وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور
فيه هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا واعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا
تم النظر حصل العلم كما اذا تم الحركة الحسية وصل الى المكان الذى قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعنى النظر
علة موجبة له اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد لحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا وذلك الاستلزام
الذى هو بمعنى الاستعقاب لا ينافى كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم
فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل او لا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم
قلنا هو معلوم تصورا اما ما قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتفائها فيتميز
المطلوب عند حصوله عن غيره لتصوره فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقى لان المتنازع فيه
هو النظر الواقع فى التصديقيات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبهة السابقة والآتية الشبهة السادسة ان دلالة
الدليل اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه على ذلك المدلول لزم الدور لان
العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف
كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر والا وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة

لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه باطل لان الدليل اذا
لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف افادة
النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل يجعله
دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة الامر الذي لاجله ينتقل الذهن من الدليل الى
المدلول وهو محقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي يقيس الى المدلول يعرض له بعد
النظر فيه وافادته اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان
الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالته
عليه بالفعل فمتوقفة على النظر ح فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده
اي بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به بذلك العلم لكونه غير مقدور ح
بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون له حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اي
قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى او لا يجب فيجوز ح
انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو
بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي ويرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد
عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وحمل ايجابها على ايجاب النظر فيها عدول عن الظ
فالاولى في الجواب ما ذكره امام الحرمين ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما بينهما فان
الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكن
بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري
مع وجوب حصوله عن النظر مقدور للبشر فلا يقبح التكليف وايضا ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري وهو غير مقدور فهذا الذي
ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين الافعال وتقبيحها لا يلزمنا فان جميع
الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون العلم معه
او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني باطل ايضا لجواز طريان ضد العلم
بعده اي بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت وغفلة فلا معنى ح لحصول العلم بعده قلنا يعقبه بعده بشرط عدم طريان الضد كما اشر
نا اليه عند تحرير البحث حيث قلنا كل نظر صحيح في العقليات لا يعقبه ضد العلم مفيد له الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم
لكان ذلك النظر واتفاقي الدليل وهو باطل لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه اي
موجب الدليل الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ح من
عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه
وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم وجد العالم او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا يبقى الدليل بعد

بعدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا
لبطلان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي دليل الذي نظر فيه واستدل به
يوجب وجود الصانع اي يستلزمه من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في
حصول لازمه نفي اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وبهذه الحيثية لا يفارق الدليل
نظر فيه ام لا وذلك ان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متقررة عليه وجاعلة له لانفكاكها الا معتبرة في كون الدليل
دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب
وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز منهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى
ما نجزم انه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذا ما اذا يوقينا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى
شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا
حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وترتيبها المفضي الى المطلوب علم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل
مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتميز العلم عن الجهل بالركون سكون النفس اليه دون الجهل فان
ذلك التميز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الآخر
وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها بحيث لا اطمينان التام وقيل للمعتزلة ان
يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البداهة ان اللازم منه
علم لا جهل تخالفه في بعض العوارض الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في
الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها
بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله
واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقائق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر
اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركب في الحقائق
الالهية واما بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق لما فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لا نم انه لا تتصور
حقائقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا في العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل
الذهن منه فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا
فيكفي التصديق اليقيني تصورها بعارض ما وهو حاصل لا شبهة فيه ثم هذا الذي ذكرتموه بعينه في الظن لانه ايضا
تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى
الانسان هويته ولم يعلم بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا فانها غير معلومة لا من حيث التصديق
بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا
او جسما نيا او منقسما او غير منقسم الى غيرها من الصفات اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الحكم بشيء مع تلك الكثرة الجزم

بشيء من الأقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الماهية كما ستقف عليها على تلك الأقوال في مباحث النفس فلو كان النظر مفيدا للعلم بتلك الماهية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالا متناقضة وإذا كان الأقرب إليه كذلك أي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بالأبعد بالأبعد عنه وإفادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى لا من القياس الفقهي كما يتوهم قلنا لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة لنا أصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل إلا على العسر أي على عسر معرفتها وأما الامتناع أي امتناع معرفتها أو عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز أن يكون معلومة بالصحة ببعض تلك الأنظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل غايته أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الإلهيات أشكل ولا نزاع فيه الرابع لطائفة الشاذة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله بلا معلم يرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا فقد رد ذلك بوجهين الأول صدق المعلم والذي منه أن علم بقوله أي أخباره بصدقه في أقواله لزم الدور لأن أخباره بهذا إنما يفيدنا العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الأخبار وإن علم صدقه فيما يخبر عن الله بالعقل ففيه كفاية في معرفة الأمور الإلهية ولا حاجة إلى المعلم وأجيب عن هذا الوجه بأنه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بأن يعلم المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تعالى لاحتاج المعلم إلى معلم آخر وتسلسل وأجيب بأنه قد يكفي عقله لكونه نبيا مؤيدا من عند الله بحسب نفسه كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره أو ينتهي إلى الوحي أي إن سلم احتياجه إلى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء إلى النبي الذي يعلم الأشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فإن من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة منتجة يقينية استلزاما ضروريا كما في القياسات الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل إلا بالمعلم مكابرة صريحة نعم إذا كان هناك معلم كان الأمر أسهل وهذا المعتمد إنما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى أما من قال إنه يفيده فإن مقدمات إثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بثبوتها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الإيمان في الدنيا كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان الشرعي إلى قوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ومن الصحيح أن كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم فلم يرد عليهم ذلك المعتمد الذي ذكرناه وطريق الرد عليهم إجماع من قبلهم من هذه الأمة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه وتعالى متكثرة مشتركة في معرفة الله وإلى تحصيل النجاة من غير إيجاب التعلم فدلت دلالة ظاهرة على أن التعليم غير محتاج إليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم ثم إن للملاحدة وجهان الأول أنه كثرة الخلاف من العقلاء في المعرفة كثرة لا يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الأمر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف إنما وقع لكون بعض

الانظار الصادرة عنهم فاسدة فترتب عليها عقايد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر
الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز ههنا بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني ترى الناس
محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم
فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الشريفة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين قلنا
الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فاما
نسلمه ولا نفيده كلامكم **المقصد الرابع** في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يقيد
بها ثلثة للتنبيه على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة
وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه وتعالى ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه
تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة
بخلق الله بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب دخل
في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان
يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه
فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق العادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث
محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا
الثاني مذهب المعتزلة اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى
قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد توجب لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية
بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه ويتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد
على المعتزلة ما سيأتي في المحال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء
النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك ليتوافق بينهما فيما
الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر وهي
عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه
لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح
فان صح ما ذكرتم من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة ولا اي وان
لم يصح ما ذكرتم من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمة اي في التذكر فان ابا هاشم صرح
بان التذكر المساوق للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اي

قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في
الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعد المقدور به فان صح هذا لم يوجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء
النظر وان لم يصح عدم المقدور به في التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواب آخر للمعتزلة على قياس الاصحاب بالفرق بان
التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد
ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه حوادث
عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض فيتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستعد به اي ذلك له بعين
والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعداد القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من
ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا وههنا مذاهب اخر اختاره الرازي وهو انه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجب
لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث ذهبا الى استلزام
النظر العلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة
بالبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم
انه حادث وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بيان انتاجها واما انه
غير متولد من النظر الصادر عن العبد كما يقوله المعتزلة فلاستناد جميع الممكنات من الحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم الحاصل عقيب
النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول بان استناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا او انه
اي ومع القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله كما زعمه الحكماء القائلون بانه موجب بالاختيار ولا وجوب عليه كما
زعمه المعتزلة وانما يصح لو اخذت قيد الابتداء في استناد الاشياء من الله وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث
يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة
عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك البعض الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان
يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري ح يقال النظر صادر بايجاد الله يوجب
العلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه **المقصد الخامس** شرط النظر مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا
بعد الحيوة امران الاول وجودي هو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسيأتي تفسيره والثاني عدمي هو عدم ضد النظر وهو
ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد الادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشيان فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك
ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب اما انه من وجه آخر فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب
يعني الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما
صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالاشتغال عن الاكل او الا لانه
مناف للشك الذي هو شرط عند ابي هاشم فان قلت واذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا تقول فيمن يعلم
شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر اذ يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل

الثاني

الثاني يعني ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو
اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا
والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة نعم عدم العلم بالمنظور فيه شرط
للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا واما الشرط للنظر
الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر في الدليل وتعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل
وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة الدلالة على المدلول وهي امر تابعة للدليل ينتقل بملاحظتها
الذهن من الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى
المط لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله وقصره المقصد
السادس النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى
فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت النظر في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند اصحابنا
السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المؤدي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
قوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه
الصلوة والسلام ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك الفكر في دلائل المعرفة
فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب
وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله واجبة اجماعا
من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير
الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا تتم
الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها
وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه
العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفته تعالى
فرع افادة النظر مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بالعلم وقد مر الاشكال عليها اي على كل واحد منها
في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال اي على
كل واحد الثاني انا وان سلمنا امكان معرفة الله تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون
بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وفيه تحصيل الحاصل اي تكليف بتحصيل
وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل اي من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل قلنا المقدمة

الثانية القائلة بان تكليف غير العارف اما لكونه غافلا ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق
كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا امكان
وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة كما على
اي كالاجماع منهم على اكل الطعام واحد وعلى كلمة واحدة في ان واحد قلنا يجوز الاجماع منهم مما يوجد فيه امر جامع
لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا فانه من الجامع بقوله من توفير الدواعي الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها وقيام
الدليل الساطع على ذلك المجموع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد وكلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب
امزجتهم وحالاتهم تخالفه داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان
يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف
اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا او جواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء
على احترازه عن المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول تفوه به وجواز رجوعه عما
افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر بفتح الخاء وكسرها والفه نقل الاجماع بطريق التواتر يمتنع عادة وبطريق الآحاد
لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر يمتنع عادة وبطريق ا الاركان الاسلا
من وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان وغيره وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامس ان سلم نقله بعد تسليم
امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل اي كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث
هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطاء الصادر من احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد آخر
وهكذا الى ان يشملهم الخطاء وباسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية
معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك منه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم
من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكمهما فان كل واحد من الانسان يسعه
هذه الدار لا تسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت
من الادلة من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الواقع من الاجماع على خلافه
لتقرير النبي واصحابه صلوات الله عليه وعليهم واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا القوم على ايمانهم وهم الاكثرون في
كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم
الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم
قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر القدم على المسير اسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح
للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة قسم
من الاجمالية التي لا يقدر بها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التي يقدر بها

على ذلك او ندعي انها اي العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من كل واحد
اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
للعوام الذين قروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار السابقة سلمنا انعقاد الاجماع على
وجوب المعرفة لكن لا نم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء
الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا همتهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم
عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا
رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية و
التزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقايد الحقة التي لا يحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر
فيعرض لهم في عقايدهم الشكوك والشبهات الناشية من ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القايل
بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصر والنظر
بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير
ثبوته لا بد من صاحبه انه من الله تعالى فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تحريره وتقريره وكذا
الحال في التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم الى عقايد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر
او قلنا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس لشيء منهما مقدورا لنا واما
التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا
نخصه اي وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس اذ من خصه
الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته لم يجب النظر عليه الثاني من سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر
لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل الذي ذكرتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توقف
على النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه لا يلزم من وجوب
تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة مقدورة يعني ما لا يتم
الواجب الا به مقدورة والوجوب ههنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل
المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب
مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وكيف يمكن ان
يناقش في تقييده بعدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل
الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى
ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا
بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث كذلك لا مع انه ثم ان

ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او مترتب عليه ويجوز ان
يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب سببها المقدور الذي هو النظر وذلك كما يؤمر
بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو
ضرب السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور لعيا اذ لا تكليف لغير المقدور شرعا تلخيصه ان المقدمة اذا كانت
سببا للواجب اي مستلزما اياه اي بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها
لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه
يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا
بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزمة اياه
كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاب المقدمة
وقد يجاب عنه بانه اي العبد لو كان مامورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب
حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها
فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها
وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يبق
واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها
واجبة والتحقيق ان المح هو ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف لمقدمته ولك ان
تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول تقديرها اذ المح ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة ويجعل لفظ مع متعلقا
بالوجوب المقدر عند بره ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب ليساق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر
من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه اي النظر في معرفة الله وصفاته و
افعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عم والصحابة الاشتغال به
اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس
منه فهو رد اي مردود وجوابه قلنا ما ذكرتم من عدم النقل مم بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة
وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه السلام ويوردون عليه الشكوك
والشبه ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى بل قوم خصمون وكان النبي عم يلزمهم بالآيات
الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملوء منه اي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينيات
واثباتها عند الخصم بل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم الالهي الى قوله تعالى قل

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا شبهة خلقة الانسان في اشارة الى شبهة المنكرين للاعادة وهي
كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان يصير حيا واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء حكم مثله
فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام
رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضهم للبعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن
آخر واجزاء عضو من اجزاء اعضاء آخر حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة يستدعي
رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكن تميز اجزاء البدن والاعضاء والجواب الثاني بانه جعل لنا
في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة نارا فلان يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى
لان المضادة ههنا اقل ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة كما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام
هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك ابطال اصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما
سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت
صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر على مثله قال في نهاية
العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف
يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم اي الصحابة لم يدونوه اي علم
الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص
السوال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك
اغني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح
ومشاهدة الوحي المفيضة بفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكين من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى
يعرض لهم من شك او شبهة كل حين من الاحيان مع متعلق بالاختصاص اي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين
المشككين لهم ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم يكثر الشبهات
في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبهة في كل حين من الاحيان السابقة فجمع فيه بالتدريج كل
كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة ودون مانهم
وذلك اي عدم تدوينهم الكلام لما انهم لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه اربعا هي العبادات والمبايعات والمناكحات
والجنايات ولم يبوبوا ولم يفصلوا الكتب كذلك ولم يتكلموا فيها اي في اقسامه ومسايله بالاصطلاح المتعارف في زماننا
من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته والجمع و
هو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يخص

باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى
غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه قدح في الكلام وبالجملة فمن البدع
ما هي حسنة هذا اشارة الى قوله نعم النجز منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب انا ان ادعيت ان النبي
واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة
فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة
كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها اي ثاني وجوه المعارضة انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسئلة
القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت اي اقسمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك
ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدال تعنتا ولجاجا
بتلفيف الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق
بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن
الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال
الباطل فمامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن و
مجادلة الرسول لابن الزبعري وعلى القدرية مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم قال عبد الله الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال ابي املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي
وعتق امتي فقال اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت
املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما ترى والنظر غير الجدال فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو
الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه بقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عليكم بدين العجائز
ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث
اي لا نم صحته اذ لا يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن
عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين قالت عجوزة قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال
عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى
عنه لا الكف عنه والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد فلا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر
من قبيل القواطع واما المعتزلة فعندهم الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال

بوجوب المعرفة على وجوبها ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي يتمسكون في اثبات وجوبها
بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي اختلاف الناس في اثبات الصانع
وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له
صانع وصفاته قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير
الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان
لم يعرفه ولم يشكر عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له خوف من ذلك ايضا وهو اي الخوف ضرر العاقل دفع الضرر
عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع الضرر مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه
الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا كما
عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب
والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة
الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس
فيما ذكروا او ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول
الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد
النظر فيكون الخوف اكثر لا يقال الناظر فيه اي في عرفانه تعالى احسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول
ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء اشير الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله الثاني انه اي النظر والعرفان لا يجب عقلا بل
انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا
كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة
لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان
وجوب عقلي ثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها
وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الآية ما كنا
معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد
من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل فلا يجوز صرف الكلام عنهما
الا لدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتجت المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء
وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه
نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدام
عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم

النظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو دور ويكون هذا كلاما حقا لا قدح
للنبي على رفعه وهو معنى افحامه واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء و
مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان
مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل و بالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر والاستدلال عليه
بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف ح لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر فقد
قد يكون وجوب النظر نظري القياس اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له المكلف مقدمات ينساق ذهنه
اليها بلا تكلف ويفيد العلم بذلك يعني وجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرح
مع تلك المقدمات ونظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه الا انا نقول كونه فطري القياس
مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الا انظار بها قطعا او على تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر فللمكلف ان لا يستمع
الى النبي عليه السلام كلامه الذي اراد تنبيهه ولا ياثم بتركه اي بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد شيء اصلا فلم يمكن الدعوة واثبات
النبوة وهو مؤد الى الافحام الوجه الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب
عليك بحسب نفس الامر موقوفا على العلم والوجوب هو غير صحيح لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع ثبوته في
نفسه فانه لو لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا اعتقادا او علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور
ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر
علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر فكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من
لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وبهذا اعني ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب على النظر ما لم انظر به باطل لان الوجوب ثابت على بالفعل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه المقصد السابع قد اختلف في اول واجب على
المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله اذ هو الاصل في المعارف والعقائد الدينية
وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه وتعالى لانه واجب
اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من
النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب الاجزاء فاول جزء من النظر واجب ومقدم على النظر المقدم على المعرفة
وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين بانه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد
المقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة
اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا والا وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة
النظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره وثم

ان المقصد الحق بكتابه الذي هو لحظة بكذا او الايمان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق بسياق
الكلام لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان
امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا
قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر
عند من لم يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد
وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات هو الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل
او وجود النظر مع ما يمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء
الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او نقيضه فيجوز القصد الى النظر تحصيل العلم ورد قول ابي هاشم
بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا
لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء عند ابي هاشم والعلم عنده مقدور فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا يسلم
كونه غير مقدور وقال الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور
اذ له ان يترك النظر فيدوم الشك وان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب
ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة
عنده مقيد بالشك على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل
من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون
ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل
النصاب ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام
المتوصل به الى معرفة الله ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا
بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فان شرع
فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر
ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة
فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر لان القصد
لا يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع راجع فيها الى الشروع في النظر وقد يقال
في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان القصد
الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم
بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب
ثلثة احدها واختاره الامام الرازي انه يفيده قطعا سواء كان فساده من جهة مادته ومن جهة صورته لان من اعتقد ان

العالم قديم وكل قديم غني عن العلة اتجه ان لا يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل مع انه قد يقال ان دليله
هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل
البطلان في ثانيهما وهو الصواب المختار عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسد المادة او الصورة وقد احتج عليه بانه لو افاده
واستلزمه لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل وليس الامر كذلك والجواب انه لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا او
مستلزما للعلم والا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط
افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادة النظر
الفاسد للجهل اعتقاد اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل واحتج ايضا اي المذهب الثاني وعدم
الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزم الجهل وان
كان قد يجلبه اتفاقا كما في المثال المذكور الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر
الى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه
مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها
في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها يكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى اعتقاد الناظر
المعتقد فيها وجه وصفة يلزمهما المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه قال الآمدي انه اذا اخطأ خاطره في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة
اصلا فالنظر الصحيح توقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب الرابطة بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه
بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه
المنظور فيه حتى توقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمطلوب ولا خفاء
به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي
اورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرته حق ولكن ليس الشان من اتى بالنظر
الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقده كذلك اي اعتقد مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل الجهل
فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ويقابل ان نقول ليس كل من
اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح
مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علما فيما ذكر قلت
انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس ح تصديق
غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكاذبة رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا
فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق
بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام او ظهور الخلل في النظر الفاسد لا يجب
ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود

الارتباط العقلي الموجب للاستلزام لعقلي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانه انما يتاتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فنقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالته عليه بحسب نفس الامر ولا جل كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيد اللعلم به قطعا بخلاف الدوران فعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس لها رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبته مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشاء للاستلزام وثانيها ان الفساد ان كان من المادة فقد يستلزمه كما مر من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد جماد وكل جماد جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل والصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف وقد بين في المنطق كيفية استفتاح الصادق من المقدمات الكاذبة والا وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا يستلزم اعتقادا اصلا لا خطاء ولا صوابا

المقصد التاسع

فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا لظنه كونها حاملا الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة عاقر اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر العلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر مغاير التصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى تنضم اليها الى المقدمات الآخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب لا نم ان ذلك اي الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة النسبة المقدمتين في النتيجة فانه قال هكذا فلا سبيل الى ذلك مطلقا مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور شرط الانتاج باختلاف وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على راي ابن سينا وهو كون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج لانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما النتيجة بين جلي وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذلك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع فيتفطن بها

بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن بها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لان اختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون
انتاجها البعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها البعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل
منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم
في احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما فقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في
الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم من امرين قد يكون بينا
ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا مما ذكره وجعله شرطا للانتاج
اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه اذا كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب
يعتبر بينهما كافيا في حصول المط لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات
الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة النظر كما مر وان
اراد امرا آخر وراء الاجتماع المذكور فهم لا حاجة بناء بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل
انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة وان يكون لها نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة
المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في
البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتها على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال
نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مقصودا او امكن ذلك التفطن

المقصد العاشر

قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول بل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي ههنا دليل
مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون
العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه
او لامكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب
ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل
الشيء على غيره لذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة مغاير له لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك
الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له
وجه دلالة يغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي
هو ما سوى الله والصانع بل كل ما كان متغايرا له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع
ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هو لا مر قريب
مما قال مشايخنا من ان صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة
صفة الدليل وستقف عليه اي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال نافذ المحصل

هذه المسئلة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم لوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده تعالى مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل فے وجود ما هو وجوده تعالى فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتبارے ليس موجود في الخارج كالامكان او الحدوث

المرصد السادس

فے الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد الاول في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اى الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب اعتبر الامكان لان الطريق لا تخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب ولا يلزم تناوله للمقدمات اذا لم يؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول التصورے والتصديقے ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصورا يسمے طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المطلوب تصديقا يسمے طريقه دليلا وهو اى الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظنے الموصل اے الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظنے امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول لما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمے هذا برهانا انيا ويسمى عكسه اى ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا

المقصد الثانے

المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق اے معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشئ معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساوات فے الجلاء او كان اخفے منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا التفريع على كونه اجلى اى لا يعرف الشئ بالا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمے دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشئ في زمان والزمان بمقدار الحركة ولا بما اشار الى شرط آخر للمعرف اے لابد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التميز اذ لولاه اى لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه والا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق المعرف على شئ صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا

من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف
واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ به يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع
افراد المعرف عن جميع ما عداه ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل
ما يغايره ومنه ناقص يميز عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم و
لا يخل بما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التميز عن بعض الاعتبار فان
ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التميز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات
المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون
كاسب كل منهما معرفا والمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد فيه اي في المعرف من مميز
مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا يسمى المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي
المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الفصل والجنس القريبين واما رسم
تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس
البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما او ناقصا
دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما اي عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك
الغير بديهي التصور حد بهما والا فلا يحد بهما اذ لم يقعا جزء الشيء وكل متصور كسبي او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة
بحيث يكون تصورها منظرا لتصوره يرسم والا وان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان في تلك الكسبي الذي له
تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان آخران للتعريف احدهما التعريف
بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولنا الاسم كزيد والفعل كضرب ولا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة
وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة والتعريف بالمثال او التعريف اللفظي التي بين ذلك المعرف وبين تلك المثال فان
كانت تلك المشابهة مفيدة للتميز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة
المذكورة للمعرف الا اي وان لم يكن تلك المشابهة مفيدة للتميز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة
ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة كثيرا شاع في مخاطبات المتعلمين وثانيهما التعريف اللفظي وهو ان لا يكون
اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا
يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه
ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي
ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان
التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات
غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا واريد تصوره بوجه

الكمل فان افصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه يسمى ذلك رسما اسميا
وثانيهما ما يقصد به تصور حقائق موجودة يسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه
عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان
حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا كان مصدقا لا مصورا اي مفيدا للتصديق
لا للتصور بل اراد ان يذكر الانسان لا يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين احد
والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب
لا نسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد الانسان او ان الحيوان جنس له او الناطق فصل له الى
غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب حدا في الحقائق الموجودة وكان
خرط القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا
العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالواجبات والمستحيلات فان سلم ايجاد
وجود العالم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساده نقضه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد
المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا اتحاد بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما
مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة واصطلاحا كان هذا التعريف لفظيا و
حكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجدان استعمال ثم انه يقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه
اولى ولان الاخص قيد له مخصص له اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام لانه
محصل بجزئه الصوري حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء
الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى
تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند
اربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في
المجاز الى غيره وبالجملة عن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة

المقصد الثالث

الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان مثلا فانه يستدل بحال الاول على الثاني ويسمى
اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس قد عرف بانه قول اي مركب اما مسموع هو جنس للقياس
المسموع واما معقول جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قول مولف لانك اذا قلت قول من قضايا تبادر
منه انه بعض منها فصرح بانه مولف من قضايا واراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت
مسلمة صادقة في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين
كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لما في طرفيها كما اذا تبين اللازم بعكس النقيض

قوله آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود كما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب
مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت
الشي اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كليا فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل
زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى مقسما واستقراء تاما او بعضها
فلا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقري منها كما يقال كل
حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح
بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بالجزئي على جزئي اي بحالة على حالة وهو التمثيل وتسمية الفقهاء قياسا وهو
مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم الكلي اي الكلي الشامل لذينك الجزئيين قال ولا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة
خاصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس واما باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء
او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على
كلي قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له اي لذلك
الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما منع نفس
تصوره الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما
براسه والا اي وان لم يدخل تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما على الآخر
اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي صفة الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما
الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحدى الكليتين المتساويين على
الآخر اعني بالكلي على الجزئي فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من نوع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا
قال بعضهم ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس قلت المقصود اثباته في
المثال المذكور بكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق
هو الامر الذي مفيد الحكم بها اي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال
بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فيرجع الى
الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان واحدا من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل
منهما موضوعا للآخر كليا وهو بمعنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولك بعض الحيوان اسود
وكل اسود كذا ههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة
كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال
في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا
يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما

ذكرنا واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في
الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فتامل

المقصد الرابع

بالقياس وهو العمدة لافادة اليقين فان الاستقراء لا يفيد تعينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل
لا يفيده الا اذا كانت العلة منه قطعية وح يرجع الى القياس بهذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صورة حبس الاخ
ان يعلم حكم الكلي ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط
للآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوته ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر كذلك اي بكله او لبعضه قطعا حاصلا
بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتايجها الاربع اللازمة من
ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل
ذلك الحكم لآخر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى
واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا
كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تامل وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان
المتقابلان الثالث ان يعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او
ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا فيعلم ح التقاؤهما فيه اي في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التقاؤهما
فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلثة
واما الضابطة فيما ينتج السلب فهو ان يعلم ثبوت احد امرين لشيء واما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر
عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في
ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروبه ثلثة اخرى نتيجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث
لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم
يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع محتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه
في تحصيل تلك النتيجة ابتداء ومن نحيره الرابع ان يثبت يلازمه اي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم وعدم اللازم عدم الملزوم وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم
الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم
اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت
المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت احدهما عدم الآخر قطعا فان تنافيا صدقا فقد لزم من ثبوت صدق احدهما
كان عدم صدق الآخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب احدهما كان عدم كذب الآخر اعني صدقه
ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا كان هناك اربع نتايج ولهذه الخصوصية

وما يتعلق بها التفاصيل جيدة قد افردنا لها من علم على حدة الا ان ما ذكرناه كاف فيما قصدناه

المقصد الخامس

ما مر هي الطرق القوية وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول منهما ثم
اذا جاد لوا نفي شئ غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا الادليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل فيثبت
تارة بنقل ادلة المثبتين لذلك الشئ وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه
الدلالة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد شيئا منها وهو عائد الى الاول اذ ماله
الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الدلالة فالتمسك بالاول اولى ليسقط هذه المؤنة واما الثاني
وهو ان ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله فاذ لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل
عليه انتفت الضروريات لجواز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها والالام في لعدم الدال على وجودها متعلقة
بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه مع يجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا
دليل على ثبوته وانتفت النظريات ايضا لجواز معارض الدليل الا العلم لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل
عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك
الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ان يكون في مقدمات ذلك
الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع ذلك التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر
ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله
وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها
فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا اثبات ما لا يتناهي واثباته مح والجواب ان قولكم في شئ معين انه
لا دليل عليه اما ان يريدوا انه عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على
ذلك الشئ في نفس الامر مم فان تتبعكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد ان ذلك
لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك
الشئ في نفسه فان الصانع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم
الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشئ في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين
عالمين بانتفاء هذه الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة
والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي عندهم ادلتها ولزم كون الاجهل بالدلائل اكثر علما
لان جهله بدليل اي شئ كان دليل له موصل الى العلم بعدم ذلك الشئ فيساوي الجاهل العالم فيما لا يعلمان
دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان
علما كان اعتقاد العالم ثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل واقعمه علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدليل

قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي
نهاية العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا نعلم الا باخباره من احوال الجنة
والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدم وجداننا مقتضيا لانتفاء المدلول
في نفسه والعلم بعدم الجهل السابق بحيث يتناه ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته
فانه يجب انتفاؤه والامكان العلم بعدم الجهل نظريا او ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية
كانت او نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية
له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع
على امتناعه لظهور الفارق ح والا اي وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى
لجواز ثبوته في نفس الامر كساير الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا ان صح ما ذكرتم
من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم لوجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت
فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النبوة يدل على
عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على ثبوت نبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها
فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم ثبوتها لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون
عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا وايضا يلزم ههنا اي من كون عدم دليل
النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمه اي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه
اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال لانا نقول الجزم بعدم ثبوته اي نبوة من لا نجد
دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد
محمد عليه الصلوة والسلام ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس
ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستلزم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه
لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز
الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه موصوف بها صفة ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى انما يمشي هذا الجواب اذا ثبت التلازم
بين جواز الاول وجواز الثاني لكنه لم يثبت ودعوى علم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين
قياس الغائب على الشاهد وانما سلكوه اذا جادلوا في اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه
لكونه غائبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو
اي هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية
الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيها اي في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق
كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور احدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اسمى كما

وجد ذلک المشترک وجد الحکم وکلما عدم عدم وذلک مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جنایة سابقة ولا عوض
لاحق قبیح فی الشاهد ثم اذا تاملنا وجدنا ان العقل اذا وقف علی هذه الوجوه کان قبیحا واذا ازال عنه شیئا من هذه
القیود ان قبح فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فحصلنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن
الله تعالی لوجب ان یحکم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذکر من ان الدوران یدل علی علیة المدار للدائر لدل
علی علیة المعلول المساوی لعلته فان العلة دایرة معه وجودا وعدما مع کونه علة لها قطعا وکذا المشروط
دائر کذلک مع الشرط المساوی والمعلول ایضا دائر مع الجزء الاخیر من العلة ولیس شیء من هذین المدارین
علة للدائرة فالاستدلال بالدوران علی العلیة منقوض بهذه الصور فان قلت کون المدار صالحا للعلیة معتبر
عندهم ولیس شیء من المدارات التی ذکرتم صالحا لها فلا نقض قلت فلیس للاستدلال بالدوران وحده وایضا
کون تلک الوجوه مثلا صالحة لعلیة القبح فی العقل مما لا یتیقن به اصلا وان جاز ان یظن ج المقصد انما یتم ههنا بالیقین
دون الظن وایضا فیجوز ان یکون المؤثر فی الحکم الدائر امرا مقارنا للمدار ودون وح لا یکون المدار علة للدائر وقد
ینفی هذا الاحتمال ای احتمال کون المؤثر امرا مقارنا للمدار بوجوه الاول الرجوع الی انه لا دلیل علیه ای المقارن
فیجب نفیه وقد مر فساده الثانی انهما ای المدار والدائر متلازمان علما یعنی انه اذا علم المدار وحده ولم یعلم معه غیره
علم الدائر واذا علم غیر المدار بدونه لم یعلم الدائر فدل علی انه العلة دون ما یقارنه مثلا اذا علمنا فی العقل هذه
الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شیئا غیرها اصلا واذا لم نعلم فیه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سایر الاشیاء فلولا
ان هذه الوجوه هی العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فینتقض ما ذکرتم بالمتضائفین کالابوة
والبنوة فان العلم بکل واحد منهما وحده من غیر ان یعلم معه غیره یستلزم بالآخر مع ثبوت الدوران بینهما من
الجانبین ولا شک انه لا یمکن ان یکون بینهما علیة کیف ای کیف لا ینتقض ما ذکرتم ولا یکون باطلا فی نفسه لا
کل ما یعلم به وحده غیره علة لذلک الغیر فان کثیرا من الاسباب العادیة کذلک مع الاتفاق علی انها غیر موثرة اصلا
الا تری انا اذا علمنا ملاقاة النار بالقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شیئا آخر الملاقاة واذا علمنا ان البدن
الصحیح تناول الغذاء الجید علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غیر التناول مع اتفاقنا علی ان الاحتراق
والشبع انما یحصلان بفعل الله تعالی من غیر ان یکون الملاقاة والتناول مدخل فیهما بالتاثیر وانت
خبیر بان هذا الاتفاق انما هو من الاشاعرة واما المعتزلی فربما خالفهم فی ذلک فالاولی ان یقال ان کثیرا
من المسببات یعلم بها اسبابها ولیست عللا لها ولا العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول یعنی ان قولکم العلم
بالمدار وحده یقتضی العلم بالدائر فیکون علة له مبنی علی ان ما لا یکون علة لشیء لا یکون العلم به وحده مستلزما
للعلم بذلک الشیء وقد ابطلناه وعلی ان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول وستبین بطلانه فی مسئلة العالمیة
فی تزییف دلیل الفلاسفة علی کونه تعالی عالما بالکلیات الثالث الدوران لو لم یفد کون المدار علة للدائر وجاز
معه ان یکون الدائر معللا بغیر المدار لجاز اسناد المتحرکیة الی علة غیر الحرکة مع دوران الاولی علی الثانیة

وجوداً وعدماً وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نزيد بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا استناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة لوجه آخر الرابع المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان لازم المدار مساواه بحيث لا ينفك احدهما من الآخر حصل المط الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المط الذي هو قبح القتل الدائر مع تلك الوجود مثلاً والا اي وان لم يلازمه المساواة لم يكن هذا الذي فرضناه مداراً لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مداراً وجوداً وان كان اعم لم يكن المدار مداراً عدماً بعد قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اي يحتمل ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك موجوداً معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مداراً له وجوداً وعدماً فيما عداها من الصور ودعوى كونه مداراً له في هذه الصورة ايضاً مصادرة على المط وثانيهما اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كان يقال مثلاً علة كون السواد مرئياً اما وجوده او كونه عرضاً او محدثاً او لوناً او كونه سواداً والكل باطل سوى الوجود والله تعالى موجود فيصح رويته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية لصحة الروية في السواد امر آخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الآخر فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اي ثالث الامور هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو قياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل يقول به الخصم ولا يوجد في الفرع الذي يقاس قال الامام الرازي وهي اي الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقاً واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى بكونه على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال لو كان العبد قادراً على الايجاد لكان قادراً على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادراً على الاعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الايجاد وهو اي هذا النوع من الاستدلال القياس المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضاً لان الخصم بين منع وجود علة الاصل في الفرع وبين منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له علة فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكر فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جايزة له والصفات الجايزة معللة دون العالمية صفة واجبة له والواجب لا يعلل فان صح ما قلت ومن ان المريدية صفة جايزة ظهر الفرق والا منعت

كون المريدية معللة بارادة وان نقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك
لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة
بالايجاد انما يحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في
ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد
شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم
ح ابطال التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادته غير المتعلقة
بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحد من القدرتين بشخص على حدة
فيلزم وجود مقدور بين القادرين وبطلان هذه الاصول التي اعتقدتها سابقة الى الحكم باستحالة اقتدار العبد
على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت انتسف الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على
الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق مثبتات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة
كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي
قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم لا دليل عليه فيجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس
الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا
بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق
الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال و الثالث الالزامات وهي بالحقيقة
من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة
النقلية في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المصنف انها ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

المقصد السادس

في المقدمات اي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا
على قسمين قطعية تستعمل في القطعيات وظنية تستعمل في الامارات فالقطعية اي اليقينية واليقين هو
اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة الواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية
التي هي المبادي الاول سبع الاول الاوليات وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة
النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم
ايضا لا يخفى على الاذهان المستقلة النافذة في التصورات الثاني قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون
تصورات اطرافها ملزومة بالقياس في يوجب الحكم بينهما وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين
فهو زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم
بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكم بوجود الشمس وكونها

سفينة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا و
تسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وبعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا
واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من
الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فيحصل للاحساسات المكررة استعداد للنفس لقبول القاعدة الكلية من المبدأ
الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل تميز بين الحق
والباطل من الاحساسات لم تتميز الصواب عن الخطاء الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار
ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائميا او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان
يكون هناك سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك
مثل حكم بان الضرب بالخشب يولم وبان شرب السقمونيا يسهل الخامس الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها
حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع للاتقان في فعله فانا لما شاهدنا ان فعله تعالى محكم متقن حكمنا بانه
عالم حكما حدسيا وكذلك لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس
حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في
المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها
قياسا واحدا هو انه لو لم يكن المعلول لعلة لم يكن دائميا ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادس المتواترات
وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا
فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد و
لا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواتر علما
جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابع الوهميات
في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادقة نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على
المحسوسات وتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف
الآراء كما وقع في شرحها بخلاف في المجردات او المعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات
كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة في هذه المبادي
الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبلة والصبيان او مدنس الفطرة
بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم
الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة
على الغير الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس او التواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على

سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات و
ان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات و
ان كان حس فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر
يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما
ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليهما
معاً فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى
امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرر المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو
القياس الخفي فذلك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا
لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي تستعمل
في الامارة فقط اربع الاول مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذ
اسلمها الفقه وبني عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثاني مشهورات اتفق عليها الجم الغفير
من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد
او عند طائفة كقولنا الاله مطلقاً وبالجملة المشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة
او رقة او حمية او تاديبات شرعية او انفعالات اخلاقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة الثالث مقبولات
يوخذ ممن حسن الظن فيه انه لايكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من
الانبياء الذين علم انهم لايكذبون فانها بعد علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها الرابع
المقرونة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي
المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل المعظمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه تعين
الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فننفي العدد بالكلية كما في مسئلة الواحدة فانهم احتجوا على وحدانيته
تعالى بان الله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم
الهة لاتتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المح وكما في مسئلة عدم جواز تعلق علم
واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لايتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عددا
اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها هف وكما في مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين
فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لاتتعلق في وقت واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز
تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لاتتناهى وهي مح وكذا اذا ارادوا اثبات
عدد غير متناه قالوا امالا يثبت عدد اصلا وهو الطاذ يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجح عدد على عدد و
ذلك نحو كون الله عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد

١٥٦

اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما صح ان يعلم
وهو المطلوب ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه
المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على
بعض في نفس الامر فيجوز ان يكون الثاني مثلا واجبا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت آخر ولا من
انتفاء عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في ذهنك لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها
الا ان يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو عدم الاولوية
في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين يشتركان
في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم يصح هو ايضا قلنا
ما ذكره اعادة الدعوى بعبارة اخرى مع انه لزمه في صورة الاستدلال على نفي الاعداد او نفي الواحد ايضا
لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد
نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة نوعية هي مبدأ خواصه لم يكن الاعداد
متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله
اذ يلزم صحة قدم العالم فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلاثة
وهلم جرا الى ان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية
له مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات
كما حققته ويخص جانب النفي سؤال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع دل عليه
لم يقس عليه ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز
ما قام الدليل على امتناعه والا وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه لم يمكن نفيه و
دعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية
وهي قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كنفي
المعتزلة قدم الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى والا ساوت تلك
الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات
بها اولى من العكس هف وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو ان علمه يساوي علمنا لكونه متعلقا
بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا
فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس
الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا شاركت الله في انها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما
كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اي ضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضي تساوي

المتشاركين من جميع الوجوه فلا حاجة بنا الى اظهاره الا يرى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في
الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل
تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا هذه صفة كمال فيثبت لله تعالى واذا ارادوا
نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينفى عنه وقد يعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في امور ثلثة في الافعال فيقال مثلا
الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والايلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان
ينفى عنه وهو اى الكمال في الافعال هو الحسن والنقصان في الافعال هو القبح ويعتبر ايضا في الذات فيقال
الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله تعالى والامكان نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة
كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات
الصفة ان لو قبلها اى تلك الصفة الذات اى فان الذات اذا لم يكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على
اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه موجود لكن كونه فاعلا مختارا
مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل معنى الكمال انه
ما ذا او كانت تلك كمالا لها الصفة اى للذات لا بقائها في نفس الامر او يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون
كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون له كمال منتظر
واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات

المقصد السابع

الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي
المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل
النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ننظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقلي
دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في
قسمين العقلي المحض والمركب من النقلي والعقلي هذا هو التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال
مقدماته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور به
عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
جهنم وقد يكون بعضها ماخوذة من النقلي وبعضها من العقلي كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور به عاص
فلا باس ان يسمى هذا القسم الآخر بالمركب من العقلي والنقلي فظهر تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم
والمطالب التي تطلب بالدلائل ثلثة اقسام احدها ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه
حتى لو خلي العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية
فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان خارجا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من

قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما يعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد عليه السلام فهذا المطلب لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف ح على الآخر الثالث من المطالب ما عداهما كالحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما وموسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وكالوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلب يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت

المقصد الثامن

من الدلائل النقلية هل يفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب او لا قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له الاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات هيئات التركيبة ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثلثة يثبت برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم احاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطا على العرب فان امرء القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس ظنيان لان ظنيان بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى اذ على التقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير قد يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يتبادر الى ذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شئ تغير معناه من حالة وعدم التخصيص اذ على التقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتاخير لانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل اي كل واحد من النقل واخواته لجوازه في الكلام بحسب نفس الامر لا تجزم بانتفائه بل غاية الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض

تقدم على الدليل النقلي قطعا بان يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن
العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما
لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه
الدليل العقلي ابطال الاصل بالفرع فان العقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع و
معرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحته عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه و
حكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي وفي ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ يكون صحة النقل
متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل
عدم صحته واذا ادى اثبات الشئ وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه مستلزما لنقيضه فكان منافيا لها
وكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم
النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب ولا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ
من تلك الدلالات لانا نقول هذا ايضا لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي
اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده والتوقف ايضا توجب تطرق احتمال البطلان
في الدليل النقلي القطعي وح لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية فقد ثبت انه لابد في افادة الدليل
النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة
الكاملة في تتبع الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض
عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الدلائل النقلية بل العقلية لانها يتوقف على امور عشرة ظنية فيكون
دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها
ظنية لم يكن مفيدة لليقين بحد لولاتها هذا ما قيل والحق انها اي الدلائل النقلية قد يفيد اليقين اي في الشرعيات
بقراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا يدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات
المذكورة لانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة
في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها
وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان
فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى
امثال هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحققت العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
التسعة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك

معارض

معارض عقلي لزم كذبه نعم افادتها اليقين في العقليات نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه اي تحصيل
الجزم بها اي بمجرد الدلايل النقلية والنظر فيها او كون قايلها صادقا والجزم بعدم المعارض العقلي والاثنان الاخيرتان
التي انضما اليها او تنفصل تواترنا تحصل بنفي ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي منها اي حصول ذلك
الجزم بمجردها رخلية القرينة فيه عسر لانه لا يمكن الجزم بأحد طرفيه اي النفي والاثبات فلا جزم كانت
افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان القائل مخبرا ومما يلزم منه الجزم
بعدم المعارض في العقليات لما لزم منه ذلك في الشرعيات والاحتمل احتمال الكذب فيهما فلا فرق
بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد بالعقليات
ما ليس كذلك فحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم
المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وانما حصل به الجزم في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية
في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم
صحتها بالبديهة لزومها مما علم صحتها بالبديهة وح يستحيل ان يوجد معارضها لان احكام البديهة لا تتعارض
بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسايل
العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسايل النقلية لا لافادتها اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الاحاد
واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية فقط

الموقف الثاني

في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما
ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود واحد كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية
والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشتمل الاثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر و
العرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها
ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق
كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله يتناولها جميعا ويتعلق بكل من هذين
المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة
اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب
على حدة وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيمات
المعلومات الى موضوعاتها ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها

المقدمة

فی قسمة المعلومات الی معروضات الامور العامة وہی عند المتکلمین اربع تقسیمات مبنیة علی مذاہبہم الاربعة وبیان ذلک انہ اما ان یقال بان المعدوم ثابت ولا وعلی التقدیرین اما ان یثبت الواسطة بین الموجود والمعدوم وہو الحال اولا فہذہ اربع احتمالات ذہب الی کل واحد منہا طائفة منہم الاحتمال الاول المعدوم لیس بثابت ولا واسطة ایضاً وہو مذہب اہل الحق فالمعلوم ای ما من شانہ ان یعلم اما ان لا یکون لہ تحقق فی الخارج انما اعتبر قیدا فی الخارج لانہم لا یقولون بالوجود الذہنی او یکون فالاول ہو المعدوم فی الخارج والثانی ہو الموجود فیہ فہذہ قسمة ثنائیة ثلاثیتان ورباعیة الاحتمال الثانی المعدوم لیس بثابت والواسطة امر حق ای ثابت قال بہ القاضی الباقلانی قولا استقر او امام الحرمین منا ای من الاشاعرة اولا فانہ رجع عن ذلک آخرا ومحال بہ المعتزلة ایضاً فالمعلوم علی رایہم اما لا تحقق لہ اصلا وہو المعدوم او لہ تحقق اما باعتبار ذاتہ لا بتبعیة الغیر وہو الموجود او باعتبار غیرہ ای لہ تحقق تبعاً لہ وہو الحال وعرفوہ بانہ صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة یخرج الذوات لان الذوات وہی الامور القائمة بنفسہا اما موجودة او معدومة لا غیر اذ لا یتصور تحققہا تبعا لغیرہا فلا یکون حالا وقولنا لموجود یخرج صفة المعدوم معدومة فلا یکون حالا وقولنا لا موجودة یخرج الاعراض فانہا متحققة باعتبار ذواتہا من قبیل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة یخرج السلوب التی یتصف بہا الموجود فانہا معدومات لا احوال واعترض للکاتبی علی ہذا التعریف بانہ منقوض بالصفات النفسیة کالجوہریة والسوادیة والبیاضیة فانہا عندہم احوال حاصلة للذات حالتی وجودہا وعدمہا والجواب ان المراد بکونہ صفة للموجود ان یکون صفة لہ فی الجملة لا انہ صفة لہ وانما ہذا علی مذہب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما علی مذہب من لم یقل بثبوت المعدوم او قال بہ ولم یقل باتصافہ بالاحوال فالاعتراض ساقط عن اصلہ الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وہو مذہب اکثر المعتزلة فالمعلوم علی رایہم اما لا تحقق لہ فی نفسہ اصلا وہو المنفی المساوی للممتنع او لہ تحقق فی نفسہ بوجہ ما وہو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممکن ثم قسموا المعلوم تقسیماً آخر فقالوا ایضاً فاما لا کون لہ فی الاعیان وہو المعدوم ممکنا کان او ممتنعاً او لہ کون فیہا وہو الموجود والمنفی عندہم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصہ بالممتنع منہ ای من المعدوم وقد علم ان نقیض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقیض الاعم فیکون الثابت الذی ہو نقیض المنفی اعم من الموجود الذی ہو نقیض المعدوم لصدقہ علیہ ای لصدق الثابت علی الموجود وعلی المعدوم الممکن فقد ذکر علی رای ہؤلاء تقسیمین لکن الاقسام عندہم فی الحقیقة ثلثة ہی المنفی والثابت الموجود والثابت الذی ہو المعدوم الممکن واما المعدوم مطلقا فہو راجع الی المنفی والمعدوم الممکن فلا یکون قسما رابعا وکانہ لم یقسم الثابت علی رایہم الی الموجود والمعدوم کما فعلہ غیرہ لئلا یتوہم من اطلاق المعدوم علی المنفی کون تقسیم الثابت قسمانہ لکنہ منوع بان قسم الثابت ہو المعدوم الذی لہ ثبوت لا مطلق المعدوم

الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وانما يطلق عليه المعدوم مطلقاً هو وليس قسماً من الثابت حقيقة الاحتمال
الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضاً وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فيقول الكائن في الاعيان
اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال
الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضاً قسماً من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان
منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت و
الا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امور ثلثة الموجود
والحال والمعدوم الممكن وعلى الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود
والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن و
في المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضاً و
اما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم
واما له تحقق ما وهو الموجود فلابد من الحيازة بحقيقة اي لابد من ان ينفرد الموجود ويتحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة
يكون بها هو هو فان انحاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية يمتنع بها فرض الاشتراك بين كثيرين فهو الموجود
الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امراً كلياً فالموجود فيه لا يتحاز عن غيره الا بحسب
الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يتحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب
تعالى موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقة حتى يتحاز بهما معاً عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس
المرتسمة في القوى الباطنة متحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معاً وليست موجودات خارجية بل ذهنية
وقد يجاب بان الواجب سبحانه تعالى شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى ماهية وحقيقة من حيث
ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصاً من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض اشتراكه معه فقد انحاز الواجب
بحقيقة وهوية شخصية متغايرين اعتباراً وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس
لا يتحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية ينضم اليها في هذا التحقق بل المتحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية
متحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه التشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتامل الصادق فيصدق عليه انه
متحاز من غيره بحقيقة فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات ايضاً وكل ذلك تعسف والاظهر ان
يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصلياً يترتب به عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني
والا فهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او
يقبله وهو الممكن لذاته تقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً
عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب فهو
اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في

موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا لا يقوم ما حل فيه احتراز عن
الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة
فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرف فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل والمحل اعم من
المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا و
الموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة
متباينان مندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الموجود
الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا تفتتح وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم
او يكون له اول اي تفتتح وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او حال
في المتحيز بالذات او لا متحيز بالذات ولا حال فيه فالمتحيز بالذات وهو الجواهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات
المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات لا بالتبعية اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر فيه قيدا بالذات
احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على
تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص
به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا و
ان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب
تعالى في ذاته فالاولى ان تفسر بالاختصاص الناعت وما ليس بمتحيز ولا حالا فيه اعني الذي جعلنا قسما
ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم يجد عليه دليلا فجاز ان يكون
موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده
ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا
في المتحيز ولا بد من ان يمايز الباري لغيره اي لغيره هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من
المشترك والمميز وانه محال والثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سال عنه اي
عن الباري لا يجاب ذلك السائل الا به اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز
فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه
لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شئ من المشاركين
لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب الثاني
انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته مطلقا اما الوجوب الذاتي واما كونه موجد
الكل ما عداه او القدم ولا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان يقع هذا الدعوى اي دعوى كون

ہذا الوصف اخص صفاتہ تعالی لایخلو من مصادرۃ لان کونہ اخص صفاتہ تعالی انما یتم اذا ثبت انہ لیس ہناک
موجود حادث لایکون متحیزا ولاحالا فیہ فیتوقف مقدمۃ الدلیل علی ثبوت المدعی فاثباتہ بہا دور

المرصد الاول

فی الوجود والعدم وفیہ مقاصد الاول فی تعریفہ ای تعریف الوجود فقیل انہ بدیہی ای تصورہ فلا یحتا
ج ان یعرف الا تعریفا لفظیا وقیل ہو کسبی فلا بد من تعریفہ وقیل لایتصور اصلا لا بداہۃ
ولا اکتسابا والمختار انہ بدیہی لوجوہ وہذہ الوجوہ اما استدلالات کما ہو الظاہر منہا فان بداہۃ التصور صفۃ
خارجیۃ عنہ فجاز ان یکون مطلوبۃ بالبرہان واما تنبیہات بناء علی ماقیل من ان الحکم بداہۃ تصورہ
بدیہی ایضا لکن قد یحتاج فی الامور البدیہیۃ الی تنبیہ بالنسبۃ الی الاذہان القاصرۃ الاول انہ جزء من
وجودی لان المطلق جزء المقید بالضرورۃ وہو متصور بالبدیہۃ لان من لایقدر علی الکسب حتی البلہ والصبیان
یتصور وجودہ قطعا وجزء المتصور بالبدیہۃ بدیہی او لو کان کسبیا محتاجا الی تعریف لکان ذلک المتصور ایضا
محتاجا الی ذلک التعریف فلا یکون بدیہیا وعلی التنزل ای اذا تنزلنا عن کون وجودی متصورا بالبداہۃ
وقلنا ان تصورہ کسبی فلا بد من الانتہاء الی دلیل ای طریق موصل یلزم من وجودہ وجودہ ای من وجود
ذلک الدلیل وجود المدلول الذی ہو تصور وجودی ویکون وجودہ ای وجود ذلک الدلیل ضروریا دفعا
للتسلسل او الدور اللازم من کون العلم بوجود کل دلیل مستفادا من دلیل آخر وبہ یتم الدلیل علی بداہۃ
تصور الوجود فانہ اذا کان وجود ذلک الدلیل متصورا بالبداہۃ کان الوجود المطلق الذی ہو جزء من وجودہ
بدیہیا ایضا وقال الامام الرازی فی المباحث المشرقیۃ علم الانسان بوجود نفسہ غیر مکتسب والوجود جزء من
وجودہ والعلم بالجزء سابق علی العلم بالکل والسابق علی غیر المکتسب اولی بان لایکون مکتسبا فان قیل علم
الانسان بوجودہ مکتسب قلنا سنبطلہ فی باب النفس وبتقدیر التسلیم لاقدح فی المقصود لانا بالم نعرف
وجود الدلیل لایمکننا ان نستدل بہ علی وجود المدلول ولیس العلم بوجود کل دلیل محتاجا الی دلیل آخر بل
لا بد من الانتہاء الی دلیل یکون العلم بوجودہ بدیہیا فکذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل کلامہ ہذا علی ان
علم کل انسان بانہ موجود ضروری فلا اشکال فی ذکر الدلیل وان حمل علی ان کل انسان یتصور وجودہ
بدیہۃ فالمراد من الدلیل ہو الطریق الموصل الی تصور کما اشرنا الیہ ثم ان المصنف مع تصریحہ بان وجودی
متصور بالبدیہۃ وجزء المتصور بالبدیہۃ بدیہی قال ہہنا او نقول بعد التنزل الی کونہ کسبیا لابد من الانتہاء
الی دلیل ولا دلیل عن سالبتین فلا بد فی الدلیل من مقدمۃ موجبۃ قد حکم فیہا بوجود المحمول للموضوع
ولایمکن ان یکون العلم بوجود کل محمول للموضوع مستفادا من دلیل آخر بل لابد من الانتہاء الی دلیل مشتمل
علی مقدمۃ موجبۃ یکون العلم بوجود محمولہا لموضوعہا بدیہیا وانہ یستدعی تصور الوجود المطلق بطریق البدیہۃ
فاتجہ الاشکال بان الکلام فی اکتساب التصور وما ذکرتم من المقدمۃ الموجبۃ انما یکون فی اکتساب

التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل
الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم
بوجوده ضروريا فكذا العلم بوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان وجودي حقيقة بكنهها
متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي
بالكنه بل باعتبار ما لما ان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقة بكنهها غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه
ما بداهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه وانما الكلام في ان تصوره بكنهها
بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك
وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور
عارضها فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذاك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي
فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما
وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز
ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما قوله في التنزل اولا لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري
قلنا نعم لا بد من دليل هو ضروري اي معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود
فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق العدميين
في نفس الامر على صدق المدلول فيها لا وجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا
عدميين فالحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء
المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد
في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور او التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني
كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع
ثم بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك الباري
ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع
وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان
يقال قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود
والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية او مستلزم
تصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قلت ان عنيتم انه اي هذا التصديق
بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه المتصورة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك بجميع بديهي موقوف
على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او عنيتم ان الحكم في هذا التصديق بعد

تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى الاستدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور الطرفين معا او تصور احدهما الذي
هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته
مطلقا في نفس الامر تتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه
اي العلم ببداهة كل واحد منها منفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب
كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود
جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل
جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل
من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد
الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصه فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على
خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل عليها بالكلية حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا
كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان
الوجود والعدم والشيء الذي ورد فيها كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال
ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور الموجود
والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث انما ينهض حجة على من يعترف بان الوجود
متصور بالكنه ويدعي بانه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار كاسب التصور فيهما و
القسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا
وان لم يكن الوجود بسيطا بل كان مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في تمام
الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست وجودات فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التي
كل واحد منها ليس بوجود لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء الذي هو الوجود والا اي وان لم يحصل
عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فيكون ذلك
الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لها وسببا من اجتماعها فيكون هي اي
تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضات لكونه سببا من اجتماعها عارضا لها اجزاؤه فيكون التركيب في فاعل
الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون
الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة
او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف
بالوجود معه او بعده اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على الكل بل هو
اما معه او متاخر عنه او تتصف بوجود قبل اي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على

نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء به اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعني تلك
الاجزاء التي لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين الاول ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع
فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف كما عرفت في شرائط المعرف
ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا اذا تتبعنا المفهومات وجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه به والنظر
فهو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء من الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم
بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدأ الفياض عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات فمتى
وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه
وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط
العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصيته له شرائط وموانع لا
يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه فارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص فيكون تحققه
في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث
انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التي يحد بها وجودات وقولك فالجزء مساو للكل
في تمام الماهية قلنا لم فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي اي حقايق الاشياء متخالفة فكذا الوجودات
الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان
الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس
الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقايق الموجودة بديهيا
فالاولى في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز
ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار
ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك
الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس
بوجود فيكون التركيب في الوجود نفسه اما في قابله او فاعله ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها
يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجبينات يساوي الجزء الكل في الماهية وان
لم يكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب من اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب
في علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال
ثانيا على نفي تركيب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او بالعدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ اجزاؤها
لا تخرج عنها وعن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة الجزء وعلى
الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود بنقيضه اي العدم بالعدم فانه اي الوجود بل العدم

ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له في الخارج فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم
بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لانه معروض الوجود فانه
موجود فقط ولا نفس الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق
وليس بمحال وانما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كما يقال مثلا الوجود عدم فمحل الشبهة على قاعدتهم
ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء العشرة متصفة بما ليست عشرة
ويحصل من اجتماعها العشرة غاية ما في الباب ان اجزاء الوجود اذا كانت معدومة كان الوجود ايضا معدوما
وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود بالموجود لانه نفس الحقيقة
وانها موجودة فمحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة ولا يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود
كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين
حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان مذهب الشيخ لا يناسب بهذا المقام لان الوجود اذا
كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة
لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود
والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود
عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي تركيب الوجود تتصف الاجزاء بوجود مع او بعد او قبل
قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لان الحد في المشهور انما
يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من اجزاء الخارجية المتمايزة الموجودة في الخارج وهو اي تمايز
الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع
بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار انه اي اجزاء الوجود تتصف بالمعدوم اي
بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم الا
كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من
اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها العشرة اعني الواحدات التي يتركب منها العشرة
وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين
وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا
ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه بالكنه والعلم به وانما انه
لا يفيده اي الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا يجوز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة
فان يكون الموجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان
من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا

فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال
ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص قلنا ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من
تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك
ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص
دون العلم بالعام قوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته
قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الهويات اذ
العموم والخصوص انما تعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم جاز ان يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص
في افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجواهر بالنسبة الى نوع الانسان بل الى صنفه
فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في
ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة
الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين تجب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص
فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متعاونة الا ترى ان الضد اقرب خطورا بالبال
مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم
في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معانده تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من
غير عكس كلي والمنكر الثاني لكون الوجود بديهيا فرقتان الاول من يدعي انه كسبي محتاج الى معرف
بوجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس بكنه شيء
منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي
عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية
فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا الجواب انا لا نم انه اذا كان عارضا
للماهية يعقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض بدون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول
الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي في تصور العارض تصور ماهية معينة
وقد يكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا
الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها فانها بديهية وفيه نظر لان الماهية
من حيث هي ماهية اعني مفهوم هذا الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا
غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج الى احد الجوابين السابقين
فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يمكن العقلاء تعريف التصورات

البديهة كما لا يرتاب العقلاء على القضاء بالبديهة فلو كان الوجود بديهيا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس
لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلتفت
النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا كالتصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان
البديهي وان كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به
فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان
الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا ان اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب
الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي
بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود
اصلا لا بديهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول ان تصوره انما يكون بتمييزه
عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره سلب
خصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق
لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان
تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المقتضي
الى الدور سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان
المعتبر في موجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجود الموضوع بل
يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما له وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق
والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما له ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على
ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته معناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني ان التصور حصول الماهية
في النفس فتحصيل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا للنفس وجودا آخر والا امتنع ان يتصور شيئا
فيجتمع في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء
حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نقول بالوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره اي
تصور الموجود حضوره للنفس فيكون العلم بالوجود علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من
المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا او حاضرا عنده لا فيه سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود
نفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك كما يتصور ذواتنا بذواتنا لا بصورة منتزعة من
ذواتنا حاصلة في ذواتنا او يمتنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود
الجزئي الثابت للنفس سلمنا ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود
بالنفس كذلك ثم من قال بانه اي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاول انه اي الموجود

هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعروف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود بغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتأثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكلا اي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث ههنا موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار لما كان وجودها فالتعريف بها ايضا دوري

المقصد الثاني

في انه اي الموجود مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسن واتباعه وذهب اليه جميع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء ومتواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول الاعتقاد مع زوال الاعتقاد بها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في المختص به يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والثاني باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه فعلمنا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لانا اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود كذا واما زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه ولا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسم اي الوجود الى الوجود الواجب والموجود

الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا القسمة الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى
هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي نقسم
اليها اعتبارا لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم الاشتراك اللفظي كما
نقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا لانا نقول هذا اعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا يتوقف
على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات
بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف
بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد
قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تاويل بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا
هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذان الوجهان
بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات
الماهيات وتقسيم الماهيات الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين
وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركة بل متخالفة الهويات و
التحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود
معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة اولا فهما اي مفهوما الماهية
والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان هنا وان كانت افرادهما
متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي ان اريد انه مشترك وافراده
متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما
لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه
الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز
فكذا مقابله اعني الوجود معنى واحد والا لبطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم
حصر عقلي لا مخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي
ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود
خاص اولا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص
فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الموجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان
الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نسلم
ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فاذا كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم
رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة وكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة

ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود طاريا على الحقايق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص
قسيم يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على
تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى
ضرورية لا حاجة فيها الى الدليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد و
البياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض المعدوم
وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها
وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في
المباحث المشرقية قال المصنف وليعود نقضه الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا قال اي ان اكتفى
بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه
الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث
لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات وحكم عليه بانه غير مشترك بين الوجودات
للزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك وقد اعترف بانه مشترك وانما لم يكن الدعوى
المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يكن اثباتها بدليل واحد عام لان ذلك الدعوى ح متعددة
بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعوى من برهان على حدة والحاصل ان
الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها
اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض بخصوصية كل واحد من تلك المتعدد فمن
قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل متناول كل وجود فلو كان
مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القايل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات
انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان
حجته على ان الوجود غير مشترك متناول كل واحد فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها
وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه
الاعتراف بان الوجود مشترك معنى والجواب انا ناخذها اي الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد
معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجود امر مشترك بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد
تشخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي تشخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحققه ان السالبة
لا تقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى
واحد شامل لجميع الخصوصيات يحكم عليها حكما تاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان
يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس انه لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب

عن الممكن فانا اذا اطلعنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء اما يجب وجوده او لا فقد يجب الوجود
بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود
معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى
ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان ويكون احد الوجودين
وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة
الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين زائدين عليها واما من قال ليس الوجود
مشتركا معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل ويجيء
حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا ومعنى بين الواجب
والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه

المقصد الثالث

في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء
الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون
نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد
فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة
انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا عليها
اي على الماهية كانت الماهية من حيث هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع
النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة وكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم ح من انضمام الوجود
اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة
موجودة معا والجواب من وجهين الاول النقض لسائر الاعراض الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال
لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم
الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل و
هو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سياتي في المرصد الثاني وكل منهما اي الوجود والعدم
امر زائد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود
ولا عين العدم وليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة و
اذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة
ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها
لا الى الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود حتى

يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة
بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه
الثاني ان قيام الصفة الثبوتية بشئ فرع وجوده اى وجود ذلك الشئ في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له
في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة
بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هف والضرورية يلزم تقدم
الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ونعود الكلام في ذلك الوجود السابق
ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام
هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من
وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات
الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات
الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب
والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد
بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة
فيه على عكس ذلك لانها تقتضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشئ موجودا مرتين
او من لزوم تقدم الشئ على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من
قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة
فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة في الخارج فان
قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في
العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا
في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على
الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على
الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه ثم ننقل الكلام الى وجود
الوجود ويتسلسل اى لزم تسلسل الموجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اى لا نسلم الملازمة اذ قد يكون
الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما
المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان الموجود موجود على ذلك التقدير فيكون وجود الوجود نفسه
لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القديم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم
والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثال ذلك من امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان

وغير ذلك من الانواع المكررة التي سيأتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اي على ذلك الغير
لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر آخر
اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك
الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما
يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا لقيام ضوء آخر به وثانيها مذهب الحكماء وانه
نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن واما زيادته على الماهية في الممكن فلما سياتي في المذهب الثالث
واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها
اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام
وجوده بماهيته لكان وجوده صفة محتاجا اليها اي الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون
وجوده ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره
فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول
بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه المذكورة في
الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على
نفسه او التسلسل في الوجودات وايضا يلزم ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية
لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا
بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني
على ان وجوده خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه يحتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير الزيادة
وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها واجيب عنه
بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم
الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة
للوجود عندهم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من
لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان
تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية
والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك
التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث
هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك
الجزم اصلا لا نقول هو اي التقدم المقدم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود

لها في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لها فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان
معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انها بحيث متى وجد الكان وجود الجزء مقدما
على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا
عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانها اي هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود
ولانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقلها الا باعتبار الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من اتصاف
المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف الثاني سند المنع اذ قد ثبت ح ان علة من العلل قد اتصفت
بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة
الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء كذلك حال عدمه فهي من عوارضه و
معلولة للماهية فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان
هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها ايضا قوله فهذه الحيثية هي التقدم لا يتأتى
هذا التوجيه كما لا يخفى واجاب عنه الحكماء بان المفيد للوجود وهو علة الفاعلية لا بد ان تلحظ العقل له وجودا
اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة
فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه ومع لا يجوز ان يكون ماهية
الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو علة
القابلية لا بد ان تلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظه لاستفادة الوجود وذلك لان استفادة
الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان
يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتيهما بلا اعتبار
وجود وعدم والا لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب
الذات دون الوجود فالممتنع الذي اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع
لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستندا
للمنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه اي جواز المستند جواز
المتنازع فيه فلم يتجه ما ذكرناه اشتباه اصلا وثالثها انه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فههنا
بحثان الاول انه زائد على الماهية في الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي هي
تقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصف بالوجوب الذاتي ولا شبهة في
ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه ولا يجوز ان يكون موجودة ومعدومة معا فلو كان
الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي ايضا اما على
تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية مع كونه

من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر واجيب عنه اي عن هذا الوجه بانك ان اردت
بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع لان الماهية حال
العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها
لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك
لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك
الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية الممكنة ولو قام بها لم يكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود
بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها
الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما
سيطلع به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فانه اي الوجود الذهني
نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها
الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق وانه
زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم
الوجود الذهني لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه اي
في الوجود الذهني لان حصول شئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور
بالشئ غير الشعور بذلك وغير مستلزم له على ولا يشك زويه لذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن
اثبته اثبته ببرهان لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا
للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في الخارج اذا
لم تكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهني فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فهذا تتميم الجزء الاخير
من المدعى ولا يمكن ان يقيم الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا
اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي حاصل
الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلمه اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية
الممكنة معقولة ولا نعلمه اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ههنا في التصديق بلا التصور فيصير
الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الواسطة غير مكرر وليس له ورود
اذ الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته اي ثبوت الوجود للماهية المطلقة المعقولة
ولا شئ من الماهية وجزءها مما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشئ لنفسه وفي ثبوت
ذاتياته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في ثبوت الجزء
اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي

لا يصح القاعدة الكلية فيجوز ان يكون لبعض ما نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها
فاذكر بموته انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود
زايد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل كان بمنزلة
وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لا يعتد به
والاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا
السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فايدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف
حمل الوجود وعليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول
باطل لانه اي الوجود مشترك لما مر دونها اي دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة
وما يقال من ان الكل ذات واحدة تتعدد بحسب تعدد الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة
لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزء الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات
اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا لكان جزءا مشتركا مثل الجنس فيتمايز الانواع
المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي اي فصول موجودة لكونها مقومة او اجزاء للماهيات
الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الغرض انه جنس للموجودات فلها اي
فللفصول فصول آخر كذلك اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة
الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى
المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدء الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا
فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المترتبة اي ما لا نهاية له فصل هو بسيط واحد فينقطع به تلك السلسلة
التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزء الجوهر فقد بطل كونه
جزء الموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع انا نختار كون الوجود جزءا ونجاب عن الدليل
الاول بان نقول يجوز انه قد يكون جنسا للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر
فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له
وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زايد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في
بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان نقول الوجود اما جوهر او عرض
قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة
ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المصنف والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على
كون الوجود زايدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين
اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين لا في تغاير

المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد
من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان متمايزتان
في الخارج تقوم احدهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم
بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه
الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج
مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود الذي هو هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم
هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان
لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ونحوه دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث
لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم
ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما
صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد فيقوم
لكن لا احد يشك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثانية في الاعيان
هوية للسواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية
بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة
فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود
الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا
فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان
متطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس مع الفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد
بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء بانه من المعقولات الثانية
فليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الموجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق
فهذه الماهيات موجودات عينية متاصلة في الوجود والشيئية فاما الوجود والشيئية فلا اصل لهما في الاعيان بل هما من
المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج ذلك
اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ
معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي
كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا

تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والاكوان متساهلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف فان
النزاع في ان الوجود زائد اوليس بزائد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال
عن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى
من المتاخرين ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني ان الوجود
زائد على الماهية في الواجب لوجوه الاول انه لو لم يكن وجود الواجب مغايرا للماهية بل كان وجودا مجردا قائما
بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء
لا يختلف ولا يتخلف عنه فيلزم ان وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره فيكون
تجرد واجب الوجود بعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده
وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا الوجه الثاني ان الواجب مبدء للممكنات كلها
فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدء للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان
يكون كل وجود مبدءا لما الواجب مبدء له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدءا للكل شيء منها حتى لنفسه ولعلله
لان الوجودات متساوية متماثلة لا ماهيات وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو
عدم جزءا من مبدء الوجود اي فاعليته وانه محال بداهة ومودا الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون
المركب من العدم والوجود موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا الغير لا يقال لم لا يجوز ان يكون
التجرد الذي هو عدمي شرطا لتاثيره لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فان كل وجود مبدء
لما الواجب مبدء له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته
وجود الواجب الذي جامع الشرط ويعود المحال وهو جواز كون كل شيء مبدءا لكل شيء حتى لنفسه ولعلله وقد
اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في
الموجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والاكوان
حقيقة امور متعددة وانه قارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة
المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود
مواطاة ليس في الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضي
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدء للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر
الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدءا انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية
لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلهما لجواز ان يكون امرا عارضا لها
خارجا عن ماهياتها وهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال وما صدق اي حصة الواجب
من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يقتضي علينا لانه اعتراف بان حصة الكون خ

الاعيان عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في
المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي لذلك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب
فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك المذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه
فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا لماهيته الا ان ثبت ان للممكنات امرا
ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو لسبب ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود وثبت ايضا
انه اي ذلك الامر الثالث معروض الحصة من الكون في الاعيان عارض لتلك الماهية الممكنة فيظهر الفرق
ح بان في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من افراد الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي
عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك
الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب ولكن لم يقم عليه اي
ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل وما قال به احد فان التزمه في الممكن ملتزم اظهارا للفرق الذي مهما
لكن عدمه في الواجب قلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فرد من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون
فيكون وجوده اي تلك الحصة زائدة على ماهيته وعلى البناء باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت ان
حقيقة الجواب هو منع التساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وامكانا متشاركين في عارض
صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطئا او تشكيكا وان هذا راجعة آه فزيد توضيح
للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا يجدي نفعا
لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة فلما الف جواب ذلك الفاضل
قال نعم هنا اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك
لا بالتواطؤ فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق
عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي
يصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود او موجود يقتضي ان الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي
الوجودات والاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان مخالفتها لا يقتضي مخالفتها بالحقيقة
اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود
الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات والمبدئية ولا يلزم مشاركته وجود الممكن له في
ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدئية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله وحاصل قلنا ان نطرح عنا مؤنة
بيان التشكيك وتقتضيه كون المشترك عارضا للماهية ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر
مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقائق
الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد

والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق
عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك الاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول
اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من
ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض الحصة فقد ثبت فيها ثلثة اشياء
فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتامل
دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجوب الذاتي اضافة تقتضي
في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته
قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره
وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي
بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات الوجود
فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات
الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها
في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن
عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا
انه الزامي خاص بالحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود
طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه ولما ثبت كونه زائدا على ماهية الممكنات عارضا
لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكرنا من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل
يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها
قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة
نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا
يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سياتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب
ديمقراطيس في تركيب الاجسام البسيطة الطبائع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا
والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو عارض لافراده المتخالفة الحقائق

المقصد الرابع

في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة
والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في
ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها به تلك الاحكام والآثار وهذا الوجود الآخر يسمى

وجوداً ذهنياً وظلياً غير أصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي
والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الأفاضل الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور
فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه وليوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن
تحريره عسير جداً احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور الأول أنا نتصور ما لا وجود في الخارج أصلاً كالممتنع مطلقاً كاجتماع
النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق أي من غير إضافة وتقييد لشيء مخصوص
وحمل الإطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو ونحكم عليه أي على ما لا وجود له في الخارج بأحكام
ثبوتية صادقة ككونها محكوماً عليها بالإمكان العام وملزومة أو لازمة لبعض الأشياء وكون الممتنع مثلاً
أخص من المعدوم دائماً من شريك الباري وكونه متعقلاً إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة
في نفس الأمر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع أو على ما صدق عليه وإنه أي الحكم على تلك الأمور المتصورة
بأحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها إذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الأمر فرع ثبوته أي ثبوت ذلك الغير
في نفسه وإذ ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المط فإن قلت لو صح هذا
الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالأحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجوداً إما خارجاً أو ذهناً لصدق
قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلاً في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لأن كونه معلوماً ومخبراً عنه
في نفس الأمر يستلزم وجوده في الجملة وإذ لا وجود له أصلاً فلا علم ولا إخبار عنه وإنه متناقض لأن المعدوم المطلق
صار محكوماً عليه بالصادق لعدم العلم والإخبار عنه فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة قلنا لا نسلم ما ذكرتم
أنه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى أنه ليس المعدوم مطلقاً يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة
لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا أنه يصدق بمعنى أن تحقق الصدق
عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم لا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود
الموضوع فإن عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم
المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث إنه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة
في ذلك أجاب عنه أي عن الأمر الأول الذي تمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني الإمام الرازي
بمنع أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلاً بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور إما
قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون فإنه ذهب إلى أنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باقٍ أزلي أبدي
وما استدل به أرسطو على إبطال هذا الرأي غير صحيح فيكون هذا الاحتمال قائماً فيبطل ما ذكرتموه من الدليل
ولو سُلّم قول أفلاطون ههنا على ما نقل عنه من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان
أنسب أو قائم بغيره كما يقوله الحكماء فإن الصور أي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال
فإنه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد أن يرتسم فيه صورها بوجه ما فإذا التفت النفس إليها شاهدتها

والجواب ان المرتسم فيما اي في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا الحكايات الهويات اي هويات
الامور المتصورة لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه متضح الظاهرة البطلان وان كان المرتسم فيها هو الصور
والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا المقصود ههنا اثبات نوع من التميز للمعقولات اي لتلك
هي الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي جعلوا ما اخترعنا الذهن اي اخترع
الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا ولاحظها اي لاحظ الذهن تلك
المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام
الامر المتصور بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج
لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سواء
كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على تمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية
امور ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا
في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب عنه بان المراد بثبوتية
ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة
فلا يقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك اردت
ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع
موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب
بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
الامر الثاني من الامور الثلثة الدالة على وجود الذهني ان يقال من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية
التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو متشخص
متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها
عدم المنع من فرض الشركة ولو سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة
وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال
الثاني وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان
ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون هذه الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة بل افراد هذه الحقائق موجودة
في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي التي يحكم فيها على
ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا
فيه اصلا والتالي باطل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم
فلا نريد ان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه تحقيقا اذ لا فرد كذلك قطعا اذ ليس في

الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل تريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليها الممتنع في
العقل من الافراد المعقولات للمعدوم اي التي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في
الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال وهذا بالحقيقة
عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية بمعنى
بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد
موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان المعدوم امر سلبي
وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه قائمتين
اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع
في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي واحتج نافوه وهم جمهور المتكلمين
فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن
حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة
وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا
يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا الضدين معا وحكمنا عليهما بالتضاد الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء
مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة
وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصلي والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي فردها الموجودة
بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية
عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات
وبان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهياتها موجودة
بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية
فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن ان
كان مساويا لها اي للهوية عاد الالزام وتم الدليلان وان لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا
معقولة لنا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانها اي ذلك الحاصل ليس
مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيختلفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات امور زائدة
على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل
في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في
الذهن نفس ماهية الهوية فقولك بل يساويها اي بل يساوي الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه
يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه في الماهية اولا

فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الموجود هل يساوي ماهية الموجود اولا وبالجملة فالصور
الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى
خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو الحكم
الخارجي لان منشاءه الوجود العيني فعين الحرارة تمنع حصولها في الذهن وايضا عين البرودة وعين الجبل
يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة لنا
الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن

المقصد الخامس

المعدومات هل تتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية
بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي
من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف فمنهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم
المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان
عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يوجب وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم
منه بين العدمات لم يختلف مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للآخر او لازما له او مساويا او مباينا الى
غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو
متميز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة
وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم متميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض
للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اي في الخلاف
في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان
تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم
الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينهما الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها
في العقل بوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق و
العدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود
له اصلا ولا تصور لما هو معدوم مطلق لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدوم متمايز

المقصد السادس

في ان المعدوم شيء ام لا اعلم ان هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام
كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وستتلوه عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه
المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان

بالعكس فان من قال بها يجب عليها القول بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابي الحسين البصري وابي الهذيل العلافي والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شئ بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيد المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم والممكن ليس شيئا كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة ورفعه رفعها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة ومعدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها ولانها ثابتة في علم الملأ الاعلى مع ما لها من الاحكام كما قاله نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شئ في الخارج والمعدوم المطلق شئ مطلقا او المعدوم في الذهن شئ في الذهن فلا فلا شبهة عندهم تساوق الوجود والشيئية وان تغايرتا لان قولنا السواد موجود ليفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شئ والنافي اي الذي ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه

الوجه الاول

الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءا لها والا لزم السفسطة ولا فائدة الحمل فان قولنا السواد ثابت ليفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخييل الاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد قلنا بل هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه فان فسر الثبوت به اي بالوجود فلفظي اي في النزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود

الوجه الثاني

الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المتقررة اذا اخذت بدون ما تخرج منها الى الوجود كانت اقل

الكل المتناول لما قد خرج وما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية باتفاق ولا كذلك
من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة التي هي الذوات الباقية على العدم الجملة
الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان ينقطع الناقصة فيكون متناهية و
الزائدة انما زادت علينا بمتناه فيكون ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف ونقض
هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على
الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة
والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على المقدورات مع ان كل واحد منهما غير متناه

الوجه الثالث

الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب
او لا يكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر فكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم
الثبوت وهو المطلوب فقيل الواجب يجب وجوده لا انه يجب تقرره الذي هو اعم من الوجود

الوجه الرابع

ان العدم صفة سلبي اي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما
ان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة الثبوتية اثبات اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي
وقال الآمدي هذا المسلك مما حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه لم نجده مقررا او
محررا لم نجده لغيرنا وهو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف والقبح اذ لا نسلم ان المتصف بصفة
النفي نفي لجواز اتصاف الموجودات بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا وجود لها في انفسها كاتصاف
زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس
عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع لثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم
بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا على انتفاء
ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه

الوجه الخامس

المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل
فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لاقتضاء ذوات الاشياء لا يختلف
ولا يتخلف عنها والا اي وان لم تتباين بالذات فان اتحدت لذواتها لم يتكثر في الوجود بل كانت متصفة
بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا اي وان
لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتعاورات اي الصفات المتعاقبة

فان ذات المعدوم بالم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحدة منهما بسبب
امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان اردت
به لماهيتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ايضا لذواتها ولا يلزم كونها مورد التماثلات لان المتماثلات اذا لم
تقتض التميز والتميز انما يعرض للهويات الثابتة في العدم وكل ما يمتاز به هوية عما عداها لازم لها فلا تتوارد
ولا تتزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات متقارنة
الامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم
تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز
تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به هوياتها فنختار تباينها و
تكثرها بالذوات قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة فلا يتصور فيها
شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اسوة ما ذكرتم في العدم وارد عليكم
في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت
التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت مورد التماثلات مع انها
من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة
قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد
يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال
العدم فلا كثرة ولا تميز جاز ان يكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه
الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد في اثبات هذا المطلب وجهان

الوجه الاول

ان نقول ثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة بالذات
انفسها والوجود حال لانا نثبته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير لكان ذلك
التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر ممتنع او نقول الزاما لمن اثبت
الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما عرفتم
ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا عاجزة عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن
الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرة الله تعالى انما
هو في اتصاف الذات بالوجود وانا نقول ذلك الاتصاف امر محقق فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان
المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الامرين ان
الصباغ الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن يوجد الاتصاف

الوجه الثاني

لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم
المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي والا اي ان لم يكن متميزا عنه لكان مفهوم العام عين
مفهوم الخاص وهو مح فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم
المعدوم صادق على المنفي اي على كل ما صدق عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثا
بت هف وما نقيض من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم
من صدقه اي صدق المعدوم على المنفي ثبوته اذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت
وانه لا ينتج لكون الكبرى الشكل الاول جزئية فانه بمعزل عما قدمناه من التحرير وانما جرى الامر الى ذلك القول
انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا الا ان قصدهم اي قصد المستدلين بالوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة
بما لم يعترفون به من ان التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير المص يتعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم
من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه
بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا ما اوردوه من الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر
متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم
نفيا محضا والا لم يبق بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت
فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت
هو المعدوم الممكن وح تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية وقد علم ان الاظهر على تحرير المص ان يقال على
تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف بما صدق عليه من افراده فيكون
البعض ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم
على المنفي ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما
لا يخفى للمثبت اي للذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان

الوجه الاول

المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشئ الا
تميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ثابت ممكن
متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول علم ارادوا ان بعضه متصور دون
بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله والغير فان بعضه مراد دون البعض وبعضه مقدور دون البعض
ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون البعض
واما الثاني فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه وانتفى

الصرف لا تعيين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما اتفقنا على انه منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع النقيضين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتاليفات كبحر الالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض ان الجواهر متصفة هناك بالاعراض والنفس الوجود فانه متميز عن العدم بغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فان ماهيته متمائزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى البعض وتماكنها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل الوجود والاحوال فانها متمائزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمائزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول بانها ثابتة على انها واسطة وهذا كما ذكرناه قد بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا او كونه مرادا فان ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا او مرادا البعض دون البعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والامكان للمنفي ثابتا وان اردتم به غيره اي غير ذلك القدر منعناه اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى يعلم انه ماذا وتقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى يصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع في مقامين

الوجه الثاني

العدم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي في تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا اي ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سياتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول ولهم شبه غيرها اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما نحو انه اي المعدوم الممكن في الازل ليس الله تعالى فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور التغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد

اولى من غيره محصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب عنه فان التميز في علم الفاعل كاف ثم في القصد ونحو ان الادراك اى الاحساس علم اى نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوما هو ليس بشئ فليجز ان يكون لنا مدرك اى محسوس ليس بشئ وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعدوم المتعقل غير ثابت كون المدرك محسوس كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسبب النفي عن نفسه فوجب ان لا يكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في انفسها وسيأتيك جوابها هناك

خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول

في تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه بحث معنوي الشئ عندنا الموجود اى لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اى يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشي ابو العباس هو القديم والحادث مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي من المعتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار فلا يعرفون في اطلاق الشئ بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو قوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل قول الجاحظ وقوله تعالى والله على كل شئ قدير ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما يتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشي وقوله ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام بن الحكم وقول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية

البحث الثاني

في تعريفات المعتزلة على القول بان المعدوم شئ اى ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود

كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق وتاثير الفاعل فى جعلها موجودة لا فى كونها
ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات ولا تحصل لها الصفات
الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها فى الحال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا او
البياض بياضا وكون الجوهر جوهرا او العرض عرضا وهى اى الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اى
بالنسبة المركبة من عدة امور او الى التفصيل اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب منها والقسم الاول
العائد الى الجملة هو الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة
الى هيئة مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة فى الاعراض المركبة
والقسم الثانى العائد الى التفصيل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات

الاول

الصفة الحاصلة للجوهر حالتى الوجود والعدم وهى الجوهرية التى هى من صفات الاجناس

الثانى

الصفة الحاصلة للجوهر من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له فى الذوات لانها ثابتة ازلا وفى اثبات
الثابت ممتنع ولا فى كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل فى جعل الجوهر موجودا اى متصفا بصفة الوجود

الثالث

ما يتبع الوجود اى وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون
فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا
فقط كان له فى اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة۔

الرابع

الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول فى الحيز اى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول
بالكائنة ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له
بكونه اسودا وابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسودا الا حلول السواد فيه وكذا القول فى كل عرض غير مشروط
بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعنى الوصف الحاصل حالتى الوجود والعدم وهو العرضية التى
هى من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اى للوجود وهو الحصول فى المحل
فان العرضية ليست علة للحلول فى المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول فى المحل فلم يجعلوه
امرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصرى فلا
يكون عندهم صفة على حدة كما مر فابن عياش ينفيها حال العدم لان التحيز علة للحصول فى الحيز فلا ينفك عنه
معلوله وليس المعدوم حاصلا فى الحيز قطعا فلا يكون له التحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت

الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام تبعهما فيه لانهما تستعدان ولا يجوزان لا يكون الجوهر
جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول للتحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري تبعهما لا تحاد وهما و
امتناع انفكاك الجوهر عنه دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه اي
البصري تختص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة
والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان
للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثبات اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في
العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال
مع هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المص لعله ارادوا
انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات متصفة بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا
متصفة بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة
فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصح صانعا للعالم الا من هذه صفاته ولهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج
وما هذا القول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج
فظهر ان تقديره لا تصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار
بعيد جدا الا ان حمل بهذا الكلام هذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء يتفقون على ذلك

المقصد السابع

الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة
فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا
واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرناه
من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق
وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له لا فيتصور هناك واسطة
بينهما هي ما يتحقق تبعا لا تحقق النفي والاثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع
لفظيا لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى
آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي اجبهم اي الظن انه اراد وحسبانا انهم اي المثبتين للحال ارادوا يه انهم
وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي لها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها
عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك العروض كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات
ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ولا تنازع معهم

في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التأويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب
لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة
به كشريك الباري مثلا ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال احتج المثبتون للحال بوجهين

الاول

الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصيته
هي فاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا اتصف الشيء
بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه
واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا
على ذاته اصلا فلا تسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم
او الموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من
افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد
في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود

الوجه الثاني

ان السواد مركب من اللونية التي هي حصة المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابض البصر
فرضا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما
يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي
فصولها عسير جدا فنقول الجزءان ان وجدا او هما معينان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد في
تقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وان عدما او احدهما
فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه ممتنع بديهة قلنا المختار انهما موجودان قوله يلزم قيام المعنى
بالمعنى قلنا ولم قلتم انه ممتنع وحججكم عليه سنبطلها او نمنع الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض
بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه لان التمايز بينهما
ذهني فليس في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو قابض البصر ليقوم ذلك الشيء الآخر به اي بالشيء الاول الذي
هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو اي السواد لون وذلك اللون بعينه في الخارج قابض البصر
فلا تمايز في الخارج وسنزيد هذا شرحا في مكانه حيث نبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك
الاجزاء انما تتميز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه
بل في الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان يطابقان ذلك البسيط
اعني صورتي اللون وقابض البصر وانه ممتنع بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرين اياه ينافي مطابقة

الاخرى له بديهة قلنا لا نسلم استحالته اي استحالة ان للبسيط تانك الصورتان وانما جزمك بذلك اي بكونه
محالا انما هو من بديهة وهمك لا تفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء
العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها
العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي هذه
الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر بيان للشروط وقوله و
التنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اي تلك بحسب المشاهدة
فان الشيء انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة
لتشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في البعض لانها صورة تطابقه وان تعقل صورة اخرى
تطابقه وهي نوعه اي اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف التشخصات
صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وهي نوعه وان تعقل صورة اخرى تشاركها اي تشارك تلك
الشخص ذاتية بتاويل الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى المشاركون له جنسه كما اذا شاهدت
مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا وانتزعت ماهية منها صورة الحيوان المطابقة لزيد وهي جنسه

خاتمة

للمقصد السابع في تعريفات القائلين بالحال ذكر لهم فرعين الاول انهم قسموه اي الحال الى معلل اي
بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعليل القادرية بالقدرة
والى غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم و
الجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب
معان قائمة بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال
المعلل ان يكون موجوده قلت لعل به اذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة
لا يكون الا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر
والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون ان الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة

الثاني

من الفرعين انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال
القائمة بها ودليله ان الذوات المتساوية لا بد وان تختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها باحوال فاما ان
يكون ذلك الاختصاص لا لامر مقتضية وانه ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي
للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالموجبية او صفة الذات فالكلام في اختصاصها لذات

بها اي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا اولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على رأينا يعني نفاة الاحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وانما يشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتباين في اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقائق مشتركة في الامور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فتعدد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال مشتركة في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي تتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فيشارك سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين

الاول

التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل الامور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذه الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب بالاتفاق

الثاني

ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متغايرة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر اولا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا تقوم الا بالموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا تقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما نقل الوجهين المذكورين من الجواب اجاب عن كلام النافين بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يمشي اذا ادعى

ان مفہوم الحال حال وح بجاب بجاب آخرالیٰ غیر و ہوان مفہوم الحال مشترک بین نفسہ وبالاحوال الخاصۃ فلا یکون لمفہوم الحال حال زائد علی نفسہ حتی یتسلسل واما اذا ادعی ان الخصوصیات الممیزۃ لبعض الاحوال عن بعض احوال الیٰ غیر فلا یتم ذلک الجواب الا اذا قیل ان الخصوصیات الیٰ غیر سلوب وآعلم ان المباحث المتعلقۃ بثبوت المعدوم والحال احکام فاسدۃ مبنیۃ علی اصول باطلۃ فلذلک اعرضنا عن الاطناب فیہا وتضییع الاوقات فی توجیہاتہا

المرصد الثانی

من مراصد الامور العامۃ فی الماہیۃ قدم مباحث الوجود والعدم علی مباحث معروضہما اعنی الماہیۃ لان البحث عنہا من حیث انہا صالحۃ لمعروضیۃ احدہما وہی بہذا الاعتبار متاخرۃ عنہما وفیہ ای فی ہذا المرصد مقاصد اثنی عشر

الاول

فی تمیز الماہیۃ عما عداہا کل شیء کلیا کان او جزئیا حقیقۃ ہو بہا ہو ہذا التفسیر بمفہوم حقیقۃ الجزئیۃ تسمی ہویۃ وقد یستعمل الہویۃ بمعنی الوجود الخارجی والحقیقۃ الکلیۃ تسمی ماہیۃ ثم الحقیقۃ من حیث ہی اما ان یقاس الی امور مباینۃ ایاہا فذلک لا التباس فیہ لان الامور المباینۃ لہا مسلوبۃ عنہا بمعنی انہا لیست نفس الماہیۃ فلا داخلۃ فیہا ولا عارضۃ لہا واما ان یقاس الی امور داخلۃ فیہا او خارجۃ عنہا عارضۃ لہا فاذا قیست الی الامور العارضۃ لہا فہی مغایرۃ لما عداہا من الامور التی یعرض لہا سواء کان ذلک العارض لازما لہا لا ینفک عنہا اصلا فانہا وجدت ہی کانت معروضۃ لہ کالزوجیۃ اللازمۃ الماہیۃ الاربعۃ او مفارق عنہا کالکتابۃ ما یفصل للانسان فالانسانیۃ من حیث ہی انسانیۃ لیست الا الانسانیۃ فلیست الماہیۃ الانسانیۃ من حیث ہی انسانیۃ موجودۃ والامعدومۃ ولا واحدۃ ولا کثیرۃ ولا شیئا من المتقابلات علی معنی ان شیئا منہا لیس نفس تلک الماہیۃ ولا داخلا فیہا الا علی انہا لیست متصفۃ بشیء منہا فانہا یستحیل خلوہا عن المتقابلات اذ لا بد لہا من اتصافہا بواحد من المتناقضین بل ہذہ امور زائدۃ علی الماہیۃ الانسانیۃ ینضم الی الانسانیۃ فیکون الانسانیۃ مع الوحدۃ واحدۃ ومع الکثرۃ کثیرۃ ومع الوجود موجودۃ ومع العدم معدومۃ وعلی ہذا فقس وبالجملۃ اذا لوحظ ماہیۃ فی نفسہا ولم یلاحظ معہا شیء زائد علیہا کان الملحوظ ہناک نفس الماہیۃ وما ہو داخل فیہا اما مجملا او مفصلا ولم یکن للعقل بہذہ الملاحظۃ ان یحکم علی الماہیۃ بشیء من عوارضہا بل یحتاج فی ہذا الحکم الی ملاحظۃ امر آخر لم یکن ملحوظا فی تلک الحالۃ لا مفصلا ولا مجملا فظہر ان تلک العوارض لیست للماہیۃ فی حد ذاتہا فلیست نفسہا ولا داخلۃ فیہا والا لما احتیج الی ملاحظۃ اخری والغیر لو کان شیء منہا نفسہا او داخلا فیہا لم یکن اتصافہا بما یقابلہ ومن ہذا یعلم ایضا انہا لیست مقتضیۃ ومستلزمۃ لشیء من المتقابلات علی التعیین

واذا نسبت الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس
عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر
فاذا سئلنا بطرفي النقيض مثل الانسانية من حيث هي انسانية ا اوليست ا كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث
هي هي الا انها من حيث هي ليست ا فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه المتبادر انها
اذا اخذت بهذه الحيثية لا تقتضي ا وذلك لان الرابطة ههنا متاخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق و
معنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية تقتضي لا ا وذلك لان الرابطة في هذه العبارة
متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين اللازمتين
المعدولة والمحصلة على سبيل التقليب فقيل ا ب او لا ا لزم يلزمها الجواب عن هذا السوال لانه غير حاصر
بخلاف طرفي النقيض اذ لا مخرج عنهما وان قلنا ا ب وان اجبنا عن هذا السوال تبرعا قلنا لا هذا ولا
ذلك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء من الا ب الا نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية
التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في ان واحد في مكانين و
متصفا باوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم يكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا
معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة فيها
وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة
تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها وليست
التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في
هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل ههنا اي كون الانسانية واحدة مشتركة و
كونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية تلحقانها بعد النسبة اليها اي الى الواحدة والتعدد

المقصد الثاني

في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكرت في المقصد الاول وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها وتقييد
الماهية بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها
في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بين لا سترة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص
فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او مركب منهما
في الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء وانها لا توجد في الخارج
والا لكان لها الوجود الخارجي مع التعين فلم تكن مجردة من جميع اللواحق كما فرضناه هف بل توجد المجردة في الذهن عند القائل
بالوجود الذهني قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا يكون مجردة عنها عن جميعها كالوجود الخارجي وقيل
توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه لا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة

عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبر معراة عنها وبلا خلطها كذلك وما كان بحسب نفس الامر متصفة
ببعضها الذي انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره ويقرب
من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فتعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من
الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا
كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة و
محكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم
بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية
وجدت في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه
لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشئ موجودا في الذهن ليس من العوارض
الذهنية اذ هي اي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشئ بان يعتبر الذهن لذلك الشئ عارضا
وملاحظة له وهذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له
ويلاحظ فيه وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا مشاحة في تسميتها اي تسمية الامور العارضة للشئ بحسب
نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما تلحق الماهية عند قيامها بالذهن
وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها ويعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من
حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاوليين
وقد وجدت في الخارج احد قسيمها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج مستلزم بوجود الاعم فيه
فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كانت التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه

المقصد الثالث

قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق
اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل المتقابلات ولا لما يعرض له فيكون في نفسه
مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد
لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل
للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا عن الآخر
فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية
يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة ان يكون
الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد
فان اعتبر ان المجرد بالتجرد الذي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه

وهذا الذي ذكرنا انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عني بعض اجزائه ما اول به
بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية
ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته مدبرا لذلك النوع ويفيض عليه
كمالاته ويعتني بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه
في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبين وملك البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث آخر
لا تعلق له بهذا المقام

المقصد الرابع

الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة يقابلها وهي التي تلتئم من عدة امور مجتمعة وتنتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا لكان مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ العدد فكما امتنع عدد متناه او عدد غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام او لا وكلاهما يعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم مح آخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه ممتنع اذا كان في زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة لكنه

المقصد الخامس

في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين

الاول

انها ان صدق بعضها على بعض آخر فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان تقسيم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسيم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان صدق كل منها على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الناطق والمتحرك بالارادة اذا اعتبرت مركبة منهما والا وان لم يصدق كل منها كل افراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة فبينها لا محالة عموم وخصوص اما مطلق وهو لان التقويم

العام الخاص وهذا انما يكون فى المهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة
او لا المقوم العام والخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان
الذى هو جنس ونحو الجواهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعنى الموجود صفة للاخص اعنى
كل الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلق واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار
مجراه واما من وجه قسم لقوله اما متساوق نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع
ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشئ مع علة من العلل الاربع او مع
معلول له او مع ماليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشئ مع علة يستلزم تركيبا لشئ
الذى هو تلك العلة مع معلوله ففى التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشئ مع علة ان يعتبر ذلك الشئ
من حيث عرضت له الاضافة الى العلة ومعنى تركب الشئ مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة
الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل
نحو العطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهو التقعر الذى فى
الانف فقد اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الفطس وهو الانف الذى فيه تقعير وهو
يجرى مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزيين لها فى الاصبع وذلك التزيين
هو الغاية المقصودة من الحلقة والثانى وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق واشباههما
مما اعتبر فيها الشئ مضافا الى معلوله والثالث وهو الذى اعتبر مع ماليس علة ولا معلولا اما متشابهة فى
الماهية نحو اجزاء العشرة وهى الوحدات المتوافقة الحقيقة او مخالفة فى الماهية وهى اما متمايزة عقلا لا حسا
كالجسم المركب الهيولى والصورة فان اجزاءها متخالفة متمايزة فى العقل دون الحس وكالعدالة المركبة
من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فى قوله نحو الانسان المركب من
النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا تتمايزان حسا ان اريد بالخارج ما يقابل الذهن
كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من الالوان والاشكال المتمايزين
فى الحس فان الهيات الشكلية محسوسة معا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم

الثانى

انها اى اما وجودية بأسرها بمعنى ان لا يكون فى مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما
حقيقية اى غير اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من
الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة وكلاهما اضافيان او ممتزجة من
الحقيقية والاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهى موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره
يحصل السرير وانه امر نسبى لا يتعقل الا بالمقولة والثانى وهو ما لا يكون بأسرها وجودية نحو القديم فانه موجود

لا اول لہ لفقد ترکیب مفہوم من وجودی وعدمی ولم یتعرض ما ہو عدمی محض لانہ غیر معقول فان العدمیات
لا یعقل الا بالاضافۃ الی الوجودات فیکون المعنے الوجودی ملحوظا ہنا کک قطعا واعلم ان ہذہ الاقسام
المذکورۃ فی ہذین التقسیمین انما ہے فی المہیۃ علے الاطلاق اعم من ان یکون ماہیۃ حقیقیۃ او اعتباریۃ واما
اذا اعتبرنا الماہیۃ الحقیقیۃ فلا یکون اجزاءہا الا موجودۃ فیکون وجودیۃ قطعا فلا یتاتے فیہا التقسیم الثانی
باعتبار الوجودیۃ والعدمیۃ ولا باعتبار الحقیقیۃ والاضافیۃ اذ الم یجعل الاضافات من الموجودات الخارجیۃ
والنسبۃ بینہما ای بین اجزاء الماہیۃ الحقیقیۃ قد تمتنع علی بعض الوجوہ المذکورۃ فے التقسیم الاول کالعموم
من وجہ علے المشہور وکالمساواۃ علے ماقیل من امتناع ترکیب الماہیۃ الحقیقیۃ الواحدۃ وحدۃ حقیقیۃ
من امرین متساویین

المقصد السادس

الماہیات ای الممکنۃ ہل ہے مجعولۃ بجعل جاعل ام لا فیہ مذاہب ثلثۃ

الاول

انہا غیر مجعولۃ مطلقا سواء کانت بسیطۃ او مرکبۃ اذ لو کانت الانسانیۃ مثلا بجعل جاعل لم یکن الانسانیۃ
عند عدم جعل الجاعل انسانیۃ لان ما یکون اثر الجعل یرتفع بارتفاعہ قطعا وسلب الشئے عن نفسہ مع بدیہۃ
والجواب لا نسلم استحالۃ فان المعدوم فی الخارج وانما مسلوب عن نفسہ دائما فاذا ارتفع الجعل
فی وقت او دائما ارتفعت الانسانیۃ کذلک فیصدق قولنا لیست الانسانیۃ انسانیۃ فی الخارج یکون
صدق السالبۃ الخارجیۃ لعدم الموضوع فے الخارج ولیس ذلک بمح انما المح ہو الایجاب المعدول وحاصلہ ان عند
عدمہ ای عدم جعل الجاعل یرتفع الماہیۃ الانسانیۃ عن الخارج راسا و بالکلیۃ فلا یصدق علیہا حکم ایجابی بل
یصدق سلب جمیع الاشیاء حتی سلب نفسہا عنہ بحسب الخارج لا انہا متقررۃ فی الخارج مع اللا انسانیۃ حتی
یلزم صدق قولنا الانسانیۃ لا انسانیۃ والمح ہو ہذا الثانے ہو الذے لایجاب العدولے والاول
ح ہو السلب الذی مما نقول بہ

المذہب الثانے

انہا مجعولۃ مطلقا ای فی الجملۃ اذ لو لم یکن الماہیۃ الی شئ من الماہیات مجعولۃ اصلا ارتفع المجعولیۃ
مطلقا ای بالکلیۃ لان ما فرض کونہ مجعولا من وجود او موصوفیۃ الماہیۃ بہ ای بالوجود فہو ایضا ماہیۃ فے
نفسہ والمقدر ان لا شئ من الماہیات بمجعولۃ فلا یکون ماہیۃ الممکن ولا وجودہا ولا اتصافہا بالوجود مجعولۃ
بجعل الجاعل فیلزم استغناء الممکن عن المؤثر وذلک مما لا یقول بہ عاقل ہذا ما یقتضیہ تقریر الکتاب ہہنا
والمشہور کما اوردہ الطوسی فی تحریر المسئلۃ ان احد المذاہب ہو ان الماہیات کلہا مجعولۃ اما البسیطۃ فلانہا
ممکنۃ والممکن محتاج لذاتہ الے فاعل ہو اما المرکب فلذلک ایضا ولان اجزاء البسیطۃ مجعولۃ والجواب

ان المجعول هو الوجود الخاص اى هوية الماهية الوجود فلا يلزم من انتفاء المجعولية عن الماهيات باسرها
ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل

المذهب الثالث

الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع
الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اى الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة
لنسبة لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم
يكن المركبات ايضا مجعولة لانها اذا لم يكن البسائط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع
البسائط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب
ايضا مجعولا وانه نفي المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها
انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم ما ذكرنا ارتفاع
المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود ايضا ماهية في اما بسيطة فلا يكون
مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزاء البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا
والاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة
بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين الاجزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه المسئلة
من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان فانا نريد ان نثبت قدامك في هذه المسئلة
بارشارة حقيقية الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء
لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما اى لمعا ساو العوارض اى الامور
التي تلحق الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اى مع قطع النظر عن هويتها الخارجية
ووجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل بمطلق الوجود فانما وجدت
الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت
في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض وكذا الحال
في تساوي الزوايا للمثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية
للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الموجود اى الهويات
الخارجية لا الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم فانه اى كل ما ذكرنا يلازم ماهية اى
ماهية الجسم من حيث هي هي بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك منه
تناقضا في نفسه لا تصور الجسم غير جسم كما لزم ذلك في تصوره اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق
الماهية باعتبار وجودها في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضها للماهية فلا يمكن عروضها في الخارج

كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شئ منها بل يحتاج في تحصيله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدهما بل اسد اي الى ان يقترن به فصل واحد منها ليقرره وتحصيل فالم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل له الصورة المخلية المطابقة لماهية الموجود في الخارج ولا الصورة السلمية ولا الصورة الجسمية وتقرر لك من هذا الذي صورناه في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجود او جعلا كيف والامران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اسم اتصال فرصت في الخارج كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة ونزيده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص وتحصيل مفهوم العام بالخاص كما تحققته فيكون له اي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هو بينهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فرمد الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منها ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية وجود آخر وهو التشخص المخصوص فيتحصل منها زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي ثم يتصور حمل هذه الاشيا بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شانه ان يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعة الناطق واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق بينضم اليه اي الناطق حصلت منها ماهية مركبة هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شئ منها على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انضمام الناطق بوجه كما اخذناه اولا ولا عدمه بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المغايرة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصور العقلية يوخذ تارة بشرط شئ اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق الماخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل ويوخذ تارة بشرط لا شئ اي بشرط انها صورة عليحدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منها ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغائرين في العقل وقد تركب منها ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على البعض وقد يوخذ لا بشرط شئ فيكون له اجتمان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة بماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان هذين المفهومين المتغائرين في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه فقد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يتوهم من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة

الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام ليضبط به المرام وهو ان نقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها بالمواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها وجودا وانها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما يكون صور الشئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى تقدير الثاني اما يكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشئ واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شئ هذه الصورة المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان يكون الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج لوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه في المحال متعددة وان قام بالمجموع من حيث هو هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما مح الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة لوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود ان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر ويقال المجتمع منها هو هذا الواحد وذلك لو احد يشهد بذلك بديهة العقل وهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصلت منها ذات وحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذوات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة لهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متاصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل المتغاير ان مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان يصدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه والله

ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باثرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصور كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لماهي الملتئمة من تلك الاجزاء بعينها وان اشتملت عليها فح ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقة في الخارج فلو كان لها اجزاء عقلية المغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه مح فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئية المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء من الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبته هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنها قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فهو فروعا اربعة

الاول

لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزءان احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها غيرها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسيا مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر والا لكان كل منهما علة للآخر وهو مح واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان الى نوع الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفان بالماهية فيها فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان اثر من آثار فصلا الفرج

الثاني

الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشئ واحد سواء كان نوعا آخر او لا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة والا لاجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق

يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي هو في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم
النامي والنامي للجسم المطلق والقابل للابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاتا جاز توارد
العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فالامتناع لذلك اذا
استغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر اولا كالجنس بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل
اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائزة فان
قلنا ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل
واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك
بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر الفصل فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها
باقرب آثارها كالنطق للفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما
معا عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك اي في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز
فلا يجوز تعدده والا لم يكن بشئ منهما وحده تمام فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما فاذا تركب ماهية
من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشئ عن جميع ما عداه لم يمتنع
تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام
المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستغنائه بالعلة وان جعل صفة
للمميز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفرع بها على العلة الفرع

الثالث

لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا وان لم يكن كذلك بل تقوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط اثران
هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه
معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر الفرع

الرابع

وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا ولو قارن جنسين
في مرتبة واحدة ويقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول
عن العلة المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزء اجزائها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان
الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة
والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر من الفروع ضعيف ظاهر لابتنائه
على ان الفصل علة للجنس في الخارج وبنظر حقيقية اي حقيقية كل ما ذكر وضعفه مما حققناه واوضحنا من تحقيق
كلامهم في الجنس وعلية الفصل له فان قلت هل يتاتى هذه الفروع على ما حققته والا قلت اما الانعكاس فظاهر

الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذا لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان لم يحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كان للهيئة جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنة بجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه ان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يحصل ح كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل يحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولا كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون بتحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور

المقصد الحادی عشر

الماهية كالانسان مثلا يقبل الشركة اي لا يمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراك بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره معا يمتنع فرض اشتراكها بل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين مفروض التعين وحده فلا نسلم ان التعين جزءه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نسلم انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجود بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي او عينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كالصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شئ آخر تسميه التعين فيكون ذلك الشئ الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان النسبة الماهية الى المشخصات كالنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين بشئ الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهيات النوعية يحتمل هويات متعددة لا تتعين بشئ منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان

فی الذہن فقط فلیس فی الخارج موجود ہو الماہیۃ الانسانیۃ مثلا وموجود آخر ہو التشخص حتی یترکب منہما فرد منہا والا لم یصح حمل الماہیۃ علی افرادہا بل لیس ہناک الا موجود واحد اعنی الہویۃ الشخصیۃ الا ان العقل یعضہا

الی ماہیۃ نوعیۃ والتشخص کما یفصل الماہیۃ النوعیۃ الی الجنس والفصل ثم اشار الی الفرق بقولہ بید انہ لا یحصل

من کل متشخص صورۃ فی العقل مغایرۃ للصورۃ الاخری الحاصلۃ من متشخص آخر لان المتشخصات امور جزئیۃ لا یرتسم صورہا فی ذات النفس بل فی آلاتہا فلہذا صورۃ الماہیۃ المتشخصۃ انما یرتسم فی الآلۃ ولا یتناولہا الا الاشارۃ الحسیۃ او الوہمیۃ بخلاف صور الفصول وما یحصل بہا من الانواع فانہا امور کلیۃ فیحصل منہا فی العقل مغایرۃ وبالجملۃ فالفصول یحصل ماہیات متخالفۃ ینطبع فی العقول والمتشخصات یحصل ہویات یرتسم فی الحواس

مع کون الماہیۃ واحدۃ والاشخاص تمایزہا فی الوجود الخارجی بہویاتہا ای بذاتہا لا بمشخصاتہا کما یتبادر الیہ الوہم اذ لا تمایز فی ہذا الوجود للماہیۃ والمتشخص ومن ہہنا ظہر ان لا وجود فی الخارج الا للاشخاص اما الطبایع والمفہومات الکلیۃ فینتزعہا العقل من الاشخاص تارۃ من ذواتہا وتارۃ من الاعراض المکتنفۃ بہا بحسب استعدادات مختلفۃ واعتبارات شتی فمن قال بوجود الطبائع فی الخارج ان اراد بہ ان الطبیعۃ الانسانیۃ مثلا بعینہا موجودۃ فی الخارج مشترکۃ بین افرادہا لزمہ ان یکون الامر الواحد بالتشخص فی امکنۃ متعددۃ متصفا بصفات متضادۃ لان کل موجود خارجی فہو بحیث اذا نظر الیہ فی نفسہ مع النظر عن غیرہ کان متعینا فی حد ذاتہ غیر قابل للاشتراک فیہ بدیہۃ وان اراد ان فی الخارج موجودا اذا تصور ہو فی ذاتہ تصفت صورۃ العقلیۃ بالکلیۃ بمعنی المطابقۃ لکثیرین لا بمعنی الاشتراک بینہا بالعقل فہو ایضا باطل لما مر آنفا من ان الموجود الخارجی متعین فی حد نفسہ فلا یکون صورتہ مطابقۃ لکثیرین وان اراد ان فی الخارج موجودا اذا تصور ہو جزء من مشخصاتہ فحصل منہ فی العقل صورۃ کلیۃ فذلک بعینہ مذہب من قال لا وجود فی الخارج الا للاشخاص والطبائع الکلیۃ منتزعۃ منہا فلا نزاع الا فی العبارۃ واما یقال من ان الطبیعۃ الانسانیۃ مثلا قابلۃ فی نفسہا للتعدد والتکثر فیحتاج الی من تکثیرہا فاذا تکثرت بتکثیر الفاعل وجدت تلک الکثرۃ فی الخارج کان کل واحد منہا عین تلک الطبیعۃ فیکون الطبیعۃ الانسانیۃ موجودۃ فی الخارج علی انہا متکثرۃ لا علی انہا متصفۃ بالوحدۃ حتی یلزم ذلک المحذور فجوابہ ان کل واحد من تلک الکثرۃ لا بد ان یشتمل علی امر زائد ہو تشخصہ وتعینہ فلیس شیء منہا عین تلک الطبیعۃ کیف ولو کان کذلک لکان کل واحد من تلک الکثرۃ عین الآخر منہا

وہو باطل بدیہۃ وقد احتج الامام الرازی علی کون التعین امرا وجودیا بانہ لو کان اما عدما مطلقا و

انہ ظاہر البطلان لان العدم المطلق لا تمیز فیہ فکیف تمیز غیرہ واما عدما مضافا فالمضاف اما ان یکون عدما

للاتعین العدمی فیکون ہو وجودیا واما ان یکون عدما لتعین آخر فذلک التعین الآخر ان کان عدمیا فہذا

التعین عدم العدم فہو وجود والتعین الآخر مثلا فیکون ہو ایضا وجودا وان کان ذلک التعین الآخر

وجودا وہذا التعین الذی نحن فیہ مثلہ فہو ایضا وجود فثبت ان یکون التعین عدمیا یستلزم کونہ وجودیا

ہت فیکون وجودیا والجواب لانسلم انہ لوکان التعین عدمیا لکان صدما وانما یلزم ذلک اذا کان العدمی بمعنی العدم او مستلزمتہ لہ وہو ممنوع لان العدمی بقابل الوجودی لما کان العدم یقابل الوجود فلوکان العدمی عدما لکان الوجودی وجودا ولیس کذلک بل المراد بالوجودی ما یکون ثبوتہ لموصوفہ لوجودہ لہ ای الوجودی ما لا یستقل بنفسہ بل تقوم بغیرہ ویکون قیامہ بہ بوجودہ لہ فی الخارج نحو السواد والعالم بالجسم فان ثبوتہ لہ انما ہو لوجودہ لہ لا ان یکون ذلک ای ثبوتہ لموصوفہ باعتبار وجودہما فی العقل واتصافہ بہ فیہ کالجنسیۃ القائمۃ بالجسم اذ لیست الجنسیۃ موجودۃ فی الخارج قائمۃ بہ فیہ بل ثبوتہا لہ واتصافہ لہا انما ہو فی الذہن وہو ای الوجودی بالمعنی المذکور اعم من الموجود لا مطلقا بل من وجہ لجواز وجودی لا یعرض لہ الوجود ابدا کالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنی الوجودی انہ مفہوم یصح ان یفرض لہ الوجود کالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنی الوجودی انہ مفہوم یصح ان یعرض للوجود عند قیامہ بموجود والسواد مثلا وجودی سواء وجدا ولم یوجدوا ما صدق الموجود بدون الوجودی ففی الموجودات القائمۃ بذواتہا واذا کان کذلک لم یکن الوجودی مستلزما للوجود فلا یکون العدمی مستلزما للعدم ویقرب من ہذا الذی ذکرناہ فی تفسیر الوجودی ما قیل انہ ای الوجودی عرض من شانہ الوجود الخارجی سواء وجدا ولم یوجد وبالجملۃ فلوکان العدمی ہو العدم لکان الوجودی ہو الوجود فلا حصر اذ المفہومات المتغایرۃ لمفہومی الوجود والعدم غیر متناہیۃ فلا یلزم من ان لا یکون التعین وجودا ان یکون عدما او کان الوجودی ما لیس بعدم فیکون جمیع الامور الاعتباریۃ وجودیۃ اذ یصدق علیہا انہا لیست نفس مفہوم العدم ولا قابل بہ فان قلت الوجودی والعدمی قد یطلقان بمعنی الموجود والمعدوم ایضا وہو المناسب للمقام واذا لم یکن التعین امرا موجودا کان معدوما قطعا قلت فنجیب بان التعین اذا کان معدوما لا یلزم ان یکون عدما بشیء آخر بل ربما کان شیئا معدوما فی نفسہ وہو ظاہر واما المتکلمون فقالوا التعین امر عدمی بوجہین

الاول

لوکان التعین وجودیا لتوقف انضمامہ الی الماہیات علی تمیزہا وتمیزہا موقوف علی انضمامہ الیہا فیدور واجیب عنہ بان الماہیۃ ممتازۃ عن غیرہا بذاتہا لا بانضمام التعین الیہا وفیہ ای فی ہذا الجواب نظر اذ مرادہم امتیاز حصۃ من الماہیۃ عن حصۃ آخری منہا اذ لو لا امتیاز احدہما عن الاخری لم یکن اختصاص التعین باحدہما وانضمامہ الیہا اولی وذلک ای امتیاز الحصۃ انما یکون بالتعین لا بذات الماہیۃ بل الجواب ان ایضا الا انضمام مع الامتیاز زمانا وان کان مقدما علیہ ذاتا ولا استحالۃ فی ذلک کما فی اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضیحہ ان التعین او الفصل ینضم الی الماہیۃ فیتخصص الماہیۃ حال الانضمام لا انہ ینضم الی حصۃ مبنیا متمیزۃ قبل الانضمام

الوجہ الثانی

لو كان التعين موجودا لكان متعينا لان كل موجود خارجي لابد ان يكون متعينا في نفسه فهو اي كل واحد من التعين مشارك للتعينات الآخر في كونه تعينا و يمتاز عنها بتعين آخر فيتسلسل اذ ننقل الكلام اي ذلك التعين الآخر واجيب عنه بان كونه تعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمجموع الي التمايز بتعين زايد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المص رح وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما شارك في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل ملزوم التسلسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل تعين له ماهية كلية يخترعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القابلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالے بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان والحيوان هذين الدليلين مختلفين للمتكلمين علے كون التعين امرا عدميا مبنيان على كون التعين امر منضما الى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا هذا اي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يحصل منها هوية مركبة فيه هو الذي عادل المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها فيه والمنافاة بينهما كما ترے

المقصد الثاني عشر

قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل لها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضيا الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها من فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان لم يعلل التعين بالمهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي حلول شئ في الماهية فرع تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شئ فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حصل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في المهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة التعين تشخص دون

آخر ولا التعين جهته دون اخرى بل يعلل بمحلها اى بمحل الماهية فيجوز تعددها اى تعدد افرادها بتعدد القوابل اى المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكان النطق القابلة لصور الانسانية اما بسبب اعراض تلحقها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعددت اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذى ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعنى مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل له بل الكلام فى اما المهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا وكما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية اى حالة فى المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهى فى حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد المادة التى تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة فى اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته او لوازمها انحصر نوعه فى شخصه ولم يقولوا انه اى يكون تعينه معللا بماهيته او انحصاره فى شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته وان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذى ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى شخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه توضح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركيب الجسم الواحد منها ايضا والجواب من اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه القابل معلل باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة مقابل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يجدى خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدى نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اى تعين القابل بما حل فيه لان مرجع ما ذكره هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص مقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متعددة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك اى على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة ح فى تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضى تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد المهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض

دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذي لا يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة
فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه في شخص
وان كان القابل آخر لزم التسلسل وان كان بمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلة امرا مباينا
فلا يكون التعين امرا وجوديا ولو قد يقال في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب
لا وجود له في الخارج ويمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من
كون اللازم عدميا كون الملزوم عدميا ولما فرغ عن مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعني
التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

المرصد الثالث

في الوجوب والامكان والامتناع والعدم والحدوث وفيه مقاصد ستة

المقصد الاول

تصوراتها وكذلك تصور ما يشتق منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية اي ضرورة من لا يقدر على
الاكتساب وحصلا يعرف هذه المفهومات الا يرى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه (اصلا)
كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما
باحد الآخرين او سلبه اذ لم يرد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع
قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده اذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده
ولا عدمه فيأخذ كل من الثلثة في تعريف الآخر الا يرى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى
العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم
واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود ايضا وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود
والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما يشتق منه
هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم او لا امكان الوجود
والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات حقيقية ولا سيما
بالقياس الى شخص واحد قوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني انها تشاركت في كونها
ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض
وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه
اقرب الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجليها وذلك لانه تأكد الوجود واما الامتناع فهو منافي
الوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات
كان اظهر من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي ثلثة

فالاولی

استغناؤه عن الغیر وقد یعبر عنها بعدم احتیاجه او بعدم توقفه علی غیره

الثانیة

کون ذاته مقتضیة لوجوده اقتضاء تاما

الثالثة

الشیٔ الذاتیة یمتاز الذات عن الغیر واطلاق الوجوب علی المعنیین الاولین ظاہر مشہور واما اطلاقه علی الثالث فاما بتاویل الواجب او ارادة مبدء الوجوب وہی ای ہذه الخواص متلازمة لکنها متغایرة فی المفهوم واما تغایرہا فلان الخاصة الثالثة عین الذات فانه تعالی بذاته متمیز عن جمیع ماعداه والثانیة نسبة ثبوتیة بین الذات والوجود والاولی نسبة سلبیة مترتبة علی الثبوتیة واما تلازمها فلانه متی کان ذاته کافیا فی اقتضاء وجوده لم یحتج فی وجوده الی غیره وبالعکس ومتی وجد احد ہذین الامرین وجد ماته تمییز الذات عن الغیر وبالعکس فافهم ہذا الذی ذکرناه من معانی الوجوب ولیکن ہذا علی ذکر منک فانه ینفعک فیما یرد علیک من احکامه ای احکام الوجوب من کونه وجودیا او عدمیا وکونه عین الذات او زائدا علیها فالمعنی الاول عدمی والاخیران وجودیان بمعنی انه لا سلب فی مفهومها والثالث عین الذات بخلاف الاولین وکذا الامکان یقال علی الممکن باعتبار ما له من الخواص فالاولی احتیاجه فی وجوده الی غیره والثانیة عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به یمتاز ذات الممکن عن الغیر وہذه الثلثة ایضا متغایرة متلازمة علی قیاس ما مر فی الواجب

المقصد الثانی

ان ہذه امور اعتباریة لا وجود لها فی الخارج اما الامتناع فلانه صفة لما یستحیل وجوده فی الخارج فلا یتصور بصفة وجود خارجی واما الوجوب فلوجہین

الاول

انه لو وجد الوجوب فی الخارج لکان اما ممکنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجیة فیهما فان کان ممکنا والواجب انما یجب به اذ لولا قیام الوجوب به لم یکن واجبا اصلا فالاولی ان یکون الواجب ممکنا ہف د ان کان الوجوب واجبا کان له وجوب آخر وتسلسل وجوابه ان یختار الشق الثانی ویمنع لزوم التسلسل اذ قد یکون الوجوب بنفسه علی قیاس ما قیل من ان وجود الوجود عینه والیه اشار بان یکون وجوب الوجوب وما بعده من المراتب امرا اعتباریا فان وجود فرد من افراد طبیعة لا یستلزم وجود جمیعها وسل ہذا ہو المراد من کون وجوب الوجوب نفسه والا لم یصح لان وجوب الواجب نسبة بل کیفیة نسبة بین الوجوب ووجوده فلا یجوز ان یکون نفسه وربما یختار الشق الاول ویجاب عنه ای عن الوجه الاول بانه قد یکون الوجوب

ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته فلا يكون حصول
الوجوبية لوجوبه لذات الوجوب قولك به اى بالوجوب تجب ذات الواجب قلنا مم بعدم التغاير بين
الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمه علة هى الواجب و لا معلولا
هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات
اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز
خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو مح قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى
ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور

الثاني

و هو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين
الماهية هو الوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها اما زائد على
الماهية وسيبطله حيث تبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب و
لم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه
نسبة فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن ح كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى
الثالث اعنى ما يتميز به الذات فانه تعالى يتميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع
لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي
الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه فى وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقيته
الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين فالاول
منها عدمي والثانى اختلف العلماء فى كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه
اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن
واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على
قياس ما مر فى الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثانى كما يوهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة
كونه صفة قائما بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتى وت
تكلف باجراء الثانى فى الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلا منهما
كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها دائما تبعها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها
امكانها الذاتى من غيرها واذا لم يكن ممكنة فى حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك
الوجوب اما بالذات وهو مح فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتى فللممكن قبل امكانه
امكان آخر وجه آخر وهو انه اى الامكان سابق على الوجود لان اقتضى تمكين وجوده فى نفسه

فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متاخرة ملة الى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع
لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما يستعمله الامام الرازي
فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهية يستتبع وجوده عقده ولذلك صح ان يقال
اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يشتق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا في
الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج في
ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نم تقدمه بجواز ان يكون معه ح نقول لا شبهة في ان الامكان
او الوجوب يمتنع تاخرها عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها بل يجب تاخرها
عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها لما يجد دت ونظائره

ضابطة

مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد
من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا
اكتفى فيه بامتناع التاخر اكل ما يتكرر نوعه اي يتصف انما يتحصل بفرض فيه المفهومية فهو اعتباري
اي كل نوع كان بحيث اذا افردنا منه انما فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى
يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقية ومرة على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له
في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا نحو القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك
الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم لا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها
عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد
فرد منه يحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى بالعدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد لبقي
والا اتصف بالفناء واذا كان الفناء فانيا لم يكن الباقي باقيا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت للآية
موصوفية بها فيكون موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فينقسم الوحدة
والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك
التسلسل الباطل قال المص والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقية غير الوجوب
فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقية الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد
على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد على قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في
نظائرها هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله وكذلك اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب
من الصفات تاخره عن الوجود اي وجود الموصوف كالموجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون
من المعقولات الثانية او لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث

والذاتية والعرضية وانشالها فانها صفات لايجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فی الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذلو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها فی الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة فهذا الذی ذكرناه من القاعدتين ضابطة واصل كلی شامل لموارد متعددة اعطيناك باخذ فالمؤنة التكرار عنا فاحفظه واغتنم بشانه واستعمله فی تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التی نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التی هی جهات القضايا فی التعقل والذكر ومواد ها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهی جهات القضايا ومواد ها فی قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشیء فی نفسه فيكون اخص من جهات القضايا ومواد ها فان المحمول فی القضية قد يكون وجود الشیء فی نفسه وقد يكون مفهوما آخر رح اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد فی قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع لذلك المفهوم الاعتباری الذی لا وجود له فی الخارج كالعمی فی قولنا زيد اعمی والوجوب والامكان والامتناع التی هی جهات القضايا ومواد ها جارية فی الكل يقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمی او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الآخر هو الذی نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية والسوادية او غيرهما وكذلك الحال فی الممتنع والممكن والا وان لم يكن هذه غير جهات القضايا ومواد ها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها ای كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذی نحن نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنعنی به وجوب الحمل ای حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك ای انفكاك الاربعة من صفة الزوجية وهو ای وجوب الحمل الذی بين الاربعة والزوجية غير الوجوب الذاتی الذی بين الشیء ووجوده الا تری ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود فی نفسها وتحقيقه ما سورته لك فلا تعقل عنه وقد زعم بعض المجادلين انها ای هذه الامور الثلثة سوی الامتناع اذلم يدع احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلثة جارية فی كل واحد من الوجوب والامكان

الوجه الاول

الوجوب يعنی كان امر احد يا لم يتحقق الا باعتبار العقل اذ لا تحقق للعدميات فی انفسها انما تحققها باعتبار العقل لما فيلزم ان لا يكون الوجوب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والثانی باطل لان الواجب واجب فی نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل ولو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد هناك نفی الوجوب قطعا لم يقدح ذلك فی وجوب الواجب

ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والوجوب النقيض بالامتناع
والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شئ منهما موجودا بالضرورة
والاتفاق والحل ان بقيا اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة
في احدهما الا ترى ان زيد اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في
الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شئ آخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة
كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شئ موصوفا بها في نفس الامر

الوجه الثاني

ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع
النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي
والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع
وجوديا وتحقيقه اي تحقيق الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما مح اي يستحيل ان
يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شئ منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على امثاله لا انه
واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس ممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عدميا
مع نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شئ واحد بان يصدقا عليه معا ولا
يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شئ منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه اذ يجوز ان
يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك انك
اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشئ كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت
وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود
الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعني ارتفاع
وجوده في نفسه يكون الوجوب موجودا في نفسه

الوجه الثالث

وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس للامكان واحد لعدم التمايز بين المعدومات
فلا يكون فرق الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول
لا فرقنا بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول
لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا
الا ان الملازمة هناك تثبت بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز

بينهما والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا اولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا اولا عدم له واحد ايضا فلو كان
الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه
انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية منه وكما ان
فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة
عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل لك طردها في كل
ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة
والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان
وبعضها على عدميتها اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة
متقابلة فقال وربما تثبت نفي شيء فقل اما هو وجودي او عدمي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا
بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه
وجوديا فبدليل كونه عدميا او لانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب او لا يكون
زائدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها ويبطل كلا من
الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك مشترك بين قسمين او اقسام
يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك الوجود لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل
وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي
كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل ممتنع او بنفي مذهبين متقابلين فيه كان يقال لو كان
العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كلا واحد بدليل نافيه وكثير من شبه القوم في الاشياء التي يريدون
نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي فتنبه لها اي تنبه لتلك الشبهة الكثيرة ولا نذكرها في
مواضعها لانه اي لان ذلك الكثير من الشبهة ثابتة اولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى النقطة عن
بعد الوقوف على الماخذ العام ايرادا او ابطالا على طرف الثمام يعني قد نبهناك على ماخذ ايرادها وابطالها
على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك الماخذ سهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى
التصريح بها في مواضعها قال الميبدي في قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام
والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من الغضب اي فرجها ايضا انه يثبت على قدر فانه يقرب المرام

المقصد الثالث

في ابحاث الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع
الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف و
اعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده

اقتضاءً تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذى ارتفع
اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمح جاز ان يستلزم المح والجواب
ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاءً تاما لم يتصور ان يكون الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو مح فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير
فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه
قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب بغيره ما يحتاج
فيه اليه فلا يجتمعان تنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في
الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه يحسب
نفس الامر وجزء الشئ غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع
بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرجه
الاحتياج اليها اى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان ذاته لكن
كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذى
هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا
وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اى موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اى ماهية الواجب
بل كان عينها لامتناع الجزئية والا اى وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود
محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه فيكون
ممكنا مستندا الى علة ويعلل بها اى بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه
الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف وما لم يجب المعلول عن علة لا يوجد لما ستعرفه
من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علة وما لم يجب العلة لا يجب المعلول
وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب
وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن
وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض بانه اى الوجوب نسبة
والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا
عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة تنافي الفرض
المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون لا كم معارضا لكلامه

ورابعها

انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان

في الماهية لابد ان تتمايز بتعين فيلزم ح تركبهما من الماهية والتعين وانه مح لما مر من امتناع تركب
الواجب لانقول لانم انه لنفس الماهية يجوز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا د
القول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان لنفس الماهية
والاظهر ان يحال بهذا الحكم على برهان التوحيد لينظر امتناع الاشتراك مطلقا

المقصد الرابع

في ابحاث الممكن لذاته وهي ايضا اربعة

احدها

قال الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر في اثباته منهجان

الاول

دعوى الضرورة فان الممكن ما يساوي طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون
الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح
احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي
هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما وكذلك يجزم به الصبيان
الذين لهم ادنى تميز الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساويا بالذات ثم قال قائل ترجحت احديهما على الآخر بلا
مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم
به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم في الاحتياج في المتساويين
الى المرجح مركوز في طبايع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجوده وعدمه
متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا
رجحه عليه فتنفرت وهربت منه قلنا ذلك اي نفورها منه لحدوثه لا للامكان فانه لما حدث الصوت بعد عدمه
تخيلت البهائم وان لابد له من محدث لانها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان لابد هناك
من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه و
بين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يخالف ايضا فيه العقلاء لان
بداية طفولهم حاكمة به قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض
بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين
دون تصور طرفي الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طايفة البديهيات
رأسا فالقليل واكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع
كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه

في تخصيص ايجاد العالم بوقته الذي وجد فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات مساوية في صحة الايجاد فيها والنافون للغرض عن افعاله تعالى يعني الاشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين اي الى ذلك الشيء وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول الحركة اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوي نسبة حركته اليها وعلى قطبين معينين مع مساواتها في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المتساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقداريهما من الغلظ والرقة قلنا هم لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن ترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب لينفع عنهم القوم بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة فمركوز في عقولهم بطلانه والا لما احتالوا في دفعه ما سرهم ولا جروا على التزامه بعضهم وستعرفها اي تلك الاجوبة القوية او الضعيفة في مواضعها مما سير دعليك في الكتاب المنهج.

الثاني

في اثباته الاستدلال عليه وفيه طرق

الاول

الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من الخارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا اولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له قلنا بناقضه اي المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي لا حصول احدهما لا بعلة لما نازعه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا

الطريق الثاني

واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرف اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفته وجودية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه

وجوبين واذ اعلمان الترجح امر موجود فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل
هو الاثر اى الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اى الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده
بمرتبتين وهو محال فلابد هناك من شئ آخر موجود القوم به الترجيح فهو المؤثر قلنا لانم ان الممكن يجب انه يترجح
وجوده قبل الوجود وما سياتى من ان لابد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبنى على انه محتاج
الى علة وهو المتنازع فيه بل يترجح مع الوجود ومع جاز ان يقوم الترجيح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى
محل آخر هو المؤثر وايضا ان نسلم كون الترجيح سابقا على كون الممكن فالترجيح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع
قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجيح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا لان
العدمى قد يتجدد بل هو امر اعتبارى يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعى موجودا فى الخارج

الطريق الثالث

اى للامام الرازى ذكره فى الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده
اى يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا بذاته
والا وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فبزمان اى فيكون تقدم العدم على وجوده او تاخره
عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يكن ان يجامع المتاخر كان التقدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان
حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هف فهو اى الزمان لامتناع عدم كذلك
واجب مستمر وجوده دايما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات متقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما استحالة
تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء متقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان
علة الحاجة الى الغير دون الحدوث او لا حدوث ههنا ولا يخفى انه اى هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل
كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها لا يثبت الدعوى الكلية التى هى مطلوبنا فان المثال
الجزئى اعنى كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا تصحيح القاعدة القايلة بان الامكان مطلقا محوج الى
المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالاما
المبناء اى الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول يعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور
وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اى متعددة كثيرة الشبهة۔

الاولى

ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن ثانيا فى شئ
لكنه غير معقول لان التاثير فى الوجود مثلا اما فان الوجود اى وجود الاثر وهو مح لانه ايجاد الموجود و
تحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التاثير
لا يتخلف عنه اصلا كانك مع الكثير والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التاثير فى الوجود اعنى الايجاد انما

سو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اسند الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر له فلا تاثير ولا ايجاد منه عني الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التاثير في الوجود حال العدم لوجوه ثلثة وان شئت نفي التاثير في العدم قلت التاثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للعدم والعدم ايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود قبل اي قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو ممتنع بداهة والا فالايجاد للموجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل اونقول لزم ان لا يحدث صفة من شيء من مؤثر يحدثها لان احداثها واتحادها اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التاثير حال الوجود وحال العدم ضرورة بالشرط المحمول فان التاثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم مع فسلب التاثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظة فيه الذات دون ما لها من الصفات فمع امتناع التاثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي في امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحد منهما وتحريره ان يقال قولك التاثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التاثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التاثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او في زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما مر ومنهم من اجاب بان التاثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التاثير على حصول الاثر فقال التاثير حال العدم يعني في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا۔

الشبهة الثانية

وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى المؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التاثير

مع اذ التاثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التاثير في شئ من هذه الثلاثة
كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد يطلب بهذه الاقسام كلها فيما مر ان
جعل الماهية تلك الماهية مح وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو محال فلا يقبل تاثيرا والموصوفية عدمية
فلا يكون اثرا والجواب انه اي التاثير في الوجود الخاص اي في الهويات كما مر من المجعول هو الوجود
الخاص للماهية الموجودة وقد سبق منا تحقيق ان تاثير المؤثر في اي شئ هو مما لا مزيد عليه وايضا ينقضه ما ذكرتموه
الحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان تاثيرها اما في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به
والكل باطل لما ذكرتم بعينه

الشبهة الثالثة

ان الحاجة والمؤثرية لو وجدتا في الخارج لتسلسل اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت
الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فننقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو
وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى او يستحيل كونها واجبة لذاتها واذا لم يكونا موجودين لم يكن الممكن متصفا
بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب
انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما عن غيرهما بمعنى ان لا يكون الشئ في نفس الامر
محتاجا ومؤثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية قد تتصف بها الاشياء في انفسها
كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم
متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتا اي الحاجة والمؤثرية لشئ واتصف ذلك الشئ بهما فاما وجوديتان
او عدميتان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اي كل واحد من كونهما وجوديين او عدميين بما عرفت اما البطلان
الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي عرفت حالها في الضابطة المتقدمة اما العدمية
فبما ان نقيضهما اللاحاجة واللامؤثرية العدميين على قياس ما مر في الوجوب فقد عرفت الجواب
عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية
لما عرفت من الخلل والنقض بحاله انها متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اي
قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاوليين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة
فانها يقتضي ان لا يحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متعلقة بالحاجة الى
المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها

الشبهة الرابعة

وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم
ايضا الى المؤثر لاستواء نسبتها اليه اي نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانتفاء الاولوية الذاتية عنهما

سلمنا ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا للشيء سواء كان عدما اصليا
او طاريا ففي الاصلي مانع آخر وهو انه مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثرا
للشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم ح والا اي وان لم يصلح
منعنا الملازمة اي لا نم انه لو احتيج في الوجود لاحتيج في العدم للفرق بين الشيئين وهو ان الوجود يصلح اثرا
دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا
في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة المذكورة في
دليلكم فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء اي لا نم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه
لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليها اي الى العدم كما ذكرتم
من استناد عدم المعلول الى عدم العلة لجاز ايضا استناد الوجود اليه اي الى العدم فانه اي جواز
استناد الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا
نقول هذا الكلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية يحكم بجواز ذلك اعني استناد
العدم الى العدم وامتناع هذا اي الاستناد الوجود الى العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا

الشبهة الخامسة

وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحتيج اليه ايضا حال
البقاء لثبوته ح اي ثبوت الامكان للممكن في زمان البقاء فان لازم للماهية الممكنة يقتضيه ذاتها من حيث
هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان
معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ايضا ثابتا والتالي باطل لان الحاصل هو اي تأثير المؤثر حال البقاء
ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله اي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا
لم يكن ذلك المؤثر بتأثيره موجدا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجدا
لامر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تأثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته فيجب
اصل الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تأثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات
بلا مؤثر فيها فيكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هف والجواب انه اي التأثير
في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل تأثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده
اولا من وجوده فان سمي الدوام تجددا لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا
نقول التأثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تأثير في
الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد وهو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ
المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه

اورده المص رحمه الله بل عليه ان تاثير المؤثر في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا ومعناه انه اذا اخذت الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاره مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددا او توضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبتها الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبتها الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاره الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاءه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستندا الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديمه له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان اتصافه ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في الباقي تحصيل الحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا اووهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد ودائم من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده ودوامه له وامكن في اثرك على البصيرة لئلا تشتبه عليك الحال بتغير العبارات

الشبهة السادسة

لو كان الامكان والحدوث محوجا الى المؤثر كان الحوادث التي تشاهد ها مؤثرا اما لحدوثها واما لامكانها فاما ان يقع ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقع ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا فتسلسل وهو محال قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحوادث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر

٢٢

بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر عن الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الواقع اي وقوع احد المتساويين بلا سبب ممتنع والثاني هو الممتنع لانه ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن على الآخر بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بممتنع لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصفة بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف ما يساويه وفيه بحث وهو ان المختار اذا رجح احد مقدوريه لكن اذا كان ارادته لاحدهما متساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقاتها بحسب الاوقات قلنا فيلزم التسلسل في تعلقاتها

الشبهة السابعة

جملة الحوادث التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فيكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي اي تلك العلة خارجة منها لان المؤثر في الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر فيكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فصدورها اي المؤثر اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تاثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تاثير حقيقي بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فينقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اي المؤثرية صفة ذهنية فنختار ان المؤثر في الجملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تاثير آخر فلا تسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا يحتاج الى مرجح مخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها

الشبهة الثامنة

دعوى الضرورة ابعد وفي قضية الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله الصادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا سبب داع وليس بمستحيل انما الممتنع ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب

خاتمة

البحث الاول من مباحث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج

الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود ذهب الحاجة
ولهذا تبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علة وان
لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام
الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى
الوجود يسمى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم اولا والاتصاف
بالوجود ثانيا فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء وحقيقته
وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات
علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب وجود الحادث
لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب بملاحظة امكانه الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا و
بالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول بعدم العلة وان كانا مستمرين
وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج
هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرط لعليتها وتاثيرها قالوا دليل الفريقين
السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيتعين الحدوث اما شطرا واما شرطا وقيل الكل اي
كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتاخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء متاخرة عنه
وهو اي الوجود متاخر عن تاثير العلة اي عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر
لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث
علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تاخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير
الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب
والمآل في المعنى واحد قال المصنف ولا يخفى انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور
الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة للحاجة او جزؤها او شرطها
الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لا ان الحدوث
علة الحاجة في الخارج فيوجد الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران
اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب
ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا
في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات

الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى علة في
وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء
بخلاف ما لو قيل لاي شئ وجد العمى في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشئ بوصف من الاوصاف الثبوتية
باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل بعض الاعتبارات ببعض الاخر منها وكما ان العلل هناك
موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام
بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه
بالامكان وذهب جمهور المتاخرين الى اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره ورد عليهم ان اتصاف
الحادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر كذلك عن الايجاد
وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح
لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون
من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة لها الى علة في وجودها
لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب
نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا آه فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة
للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق
بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما
لا يخفى فان قيل الامكان متاخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عنهما كالحدوث
قلنا الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة
وبهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا
وجودها الا حال كونها موجودة

وثانيها

اي ثاني ابحاث الممكن الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت هذا
البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما
اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج عن القسمة هو الا يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل
معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي عدمه ايضا كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه
لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى
حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة
اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها ولولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها

ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لا اقتضاء لها التقضي والتجدد وليست قابلة للبقاء
مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها
انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء علتها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان
سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود
اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى
به والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اي كون احد
طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الآخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشية من ذات الممكن كان
هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته واما واجب العدم لذاته هذا خلف والا
اي وان لم يمتنع الطرف الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه محال بديهة لان المساوي لما امتنع
وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر بعلة فهذا اي ثبوت
الاولوية للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر ضرورة اذ مع وجود تلك العلة
يكون الطرف الآخر راجحا اولى والا لم يكن له علة فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة
للذات اي لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه
والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشية من ذات الممكن وحدها لانه المبحث ههنا فان قيل اذا جوزتم
حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف
هو الموجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح
فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ما ذكر من كون عدم سبب
العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع
قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اي عدم سبب العدم
وجود لان عدم العدم وجود قطعا وتحصيل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود
وكون العالم والا على وجود الصانع

وثالثها

اي ثالث تلك الابحاث ان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة في وجوده لما مر وكون الاولوية الناشية من
تلك العلة اذ لم يصل الى حد الوجوب غير كافية في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب
وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن
اختصاص احد الوقتين بالوجود بمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان
بمرجح لم تكن الاولوية السابقة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا ان الاولوية لا ينشا الا من

العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى واذا فرض اختصاص احد الوقتين بمرجح لم يوجد
في الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن من علته بحيث
يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب وجوده اولا من علته فوجد ثم انه
اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق بوجوده
فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فلاى فللممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير ان
الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه
بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن
المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه

ورابعها

ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا لجاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او
واجبا لامكان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا لامكان خلوها عنه بحدوثه
لها بعدما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفي الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن
حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض ح
وذلك سفسطة ظاهر البطلان لان الوجوب والامكان والامتناع المستندة الى ذوات الاشياء في
انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي
وربما يحتج عليه على لزوم الامكان للماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان حدوث
الامكان لها واتصافها بها اما ان يكون لامر يقتضي ذلك الاتصاف وهو اي الامكان باعتبار وقوعه
صفة للممكن وحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون الامكان امكان فيتسلسل الامكانات
الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث
الحوادث ح من غير استناد الى شيء يقتضيها ونقول حدوثه للماهية ان توقف على حادث آخر تسلسل بان يكون
كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والا اي وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه
اي اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح هذا خلف والحق ان هذا الدعوى
وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين
الدليلين بمناقشات لا يخفى على ذي الفطانة وبتقدير صحتها لا شبهة في خفاء مقدماتها وربما فيشكك عليه
اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل بما ثبت من الادلة الدالة
على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث
ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان للشيء بعدما لم يكن له

قد يكون لازما وكذا فاعلية الباري للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال
وايضا فيحدث للممكن المقدورية مع بقاء الوجود وامتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة
تحصيل الحاصل بعد امكانه اي بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال
امكان الشيء بعدما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير
امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان
فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي
يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية والفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا
ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم
ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان
امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه
منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل
جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في
جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير
وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث
بقيد الحدوث فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا
المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن
فان قلت ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما
لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات
المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بالقيد الخارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير
على قياس الواجب والممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان
الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على السواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب
به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استوائه ونسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات
لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شيء واحد
ولا عروضه للواجب والممتنع والا لم يبق الوجود والعدم واجبا فيلزم الانقلاب وهو محال والجواب عن الثاني انه
اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان كن

حيث وقوعه صفة تبغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي في حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر بقيد البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا عنه مع وجود المقدور

المقصد الخامس

في ايجاد القديم وهو امران اي راجعة اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء وانما اسندوه الى القديم الذي هو العالم على رايهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده الى استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع استناده اي وامتناع استناده الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم اي قصد ايجاد ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند الى الله تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه بل هذا النزاع منهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب وعلى انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر اصلا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز له استناده الى الموجب الا ان يتنزل منه اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالمية تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية بما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتاويل التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم بالاول بوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يعتبر تغيره فانه بالاول لثبوته دبان

صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان
امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المص ولقد عثرت في كلام القوم على منشأ الامرين يعني عدم
جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي وقال
سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اي سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات
لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق
بينهما اي بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء التقدم وح جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب
لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتاخر بحسب الذات كما ان حركة اليد
سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على
انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه
فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما وبدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان
القصد الى ايجاد الموجود مح فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد
على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فكما انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود زمانا الا ان المح هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه وان لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم
عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب
الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازي لان تاثيره فيه اي تاثير
الموجب في القديم اما في حال بقائه اي بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وهو مح واما في حال عدمه او حدوثه
وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف فان قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى
الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة
لا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه محتاج في بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد و
المشروط الباقي فانه ايضا محتاج في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحيوة والعالمية المحتاجة في بقائها
الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشئ على وجوده وهو اي بقاء الشئ على وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني
والا اي وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا في ذلك
الزمان فينتقل الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء الشئ على عدمه وبقائه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني
اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشئ حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما
فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى علته واذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه
ايجاد الموجود على وجه مح لم يكن استناد القديم الى الباقي دائما في بقائه ودوامه الى موجب مستلزما
لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر ثم انه اي ما ذكره الامام في ابطال

استناد القديم الى موثر موجب معارض بوجوه

الاول

العدم ينافي الوجود والفاعلية اي عدم الاثر ينافي وجوده وهو ظاهر وينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافي اللازم مناف للملزوم واذا كان لذلك فلا يكون السابق منه اي من عدم الاثر شرطا لهما اي الوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا لضرورة ان شرط الشئ لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب

الثاني

هو اي الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه لما مر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى الموثر فما لا يكون له الا حال البقاء اعني القديم يجوز استناده في بقائه المستمر الى الموثر

الثالث

بطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اي ابطلنا كون الحاجة الى الموثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه يعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم الى الموثر والا كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه

الرابع

الواجب تعالى لو اجتمع في الازل شرائط الموثرية في اثر من الآثار لزم قدم اثره المستند الى تلك الموثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا اي وان لم يجتمع تلك الشرائط في الازل توقف تاثيره في اي اثر فرض على امر حادث يعتبر في موثريته فينتقل الكلام الى ذلك الحادث وقد توقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى الموثر

الخامس

الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما مر وانه اي العدم كعدم الحوادث لا اول له لو فرضنا انه لا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الازلي فيه وهذا معنى استناد القديم الى الموثر

السادس

زوجية الاربعة مثلا معللة بذاتها من حيث هي دائمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب لقوله فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى الموثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه ذلك لان الموثر في الباقي حال بقائه اما ان لا اثر له فيه اصلا فلا يكون موثرا فيه قطعا والمقدر خلافه او هو اي تاثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة ح كما مر بهذا اجاب الامام الرازي وقال واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات قال المص وقد عرفت ما فيه اي

مافي هذا الدليل من الخلل وهو ان التاثير في الباقي وان كان قد يا هو ان دوامه لدوام المؤثر قد يكون تحصيلا
للحاصل ولا في امر متجدد اذ التعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى
فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع
لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط
مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول بما اي بثبوتهما اولا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء
بل كلها صادر عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير
كون المؤثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعالية عندنا نفس العلم لا معللة
به مع قدمهما كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال وارادتنا غير مؤثرة اي لا مدخل له في وجود افعالنا فلذلك
جاز تعلقها بالموجود الباقي في حال بقائه اذ لا تاثير ههنا ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق
به التاثير ارادة كان او ايجابا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم
الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق و
هذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على
العدم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم
فيه اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان
الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون
القديم ممكنا واثر الشيء وان اردتم به ان الباقي الذي له اول فهو في حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر
فمسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة
فان الباقي الذي له اول قد يتصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الذي لا اول له اذ لا يتصور
فيه ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة ان العقل ببديهته يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود
في الازل لا يحتاج الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يلزم منه كون الحدوث
شرطا للحاجة معتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التاثير او قد اجبنا عن
ابطال اعتبار الحدوث مما سبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا
على انتفاء القديم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال
فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة انا نختار انه اي الواجب تعالى يستجمع في الازل شرائط الفاعلية لكنه فاعل
مختار فله تاخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع
وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزا كما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن
هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر

استناد او هميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استناداً حقيقياً وكلامنا في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة بمثله وهو ان البقية الاربعة من الاعداد التي لا وجود بها وكذا زوجيتها ايضاً من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد وهمياً جواز الاستناد الحقيقي دائماً

وثانيهما

اي ثاني الامرين من مباحث القديم انه يوصف به اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقاً من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضاً صفات عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظاً اي انكروا ان يوصف بالقدم ماسوى الله سواء كان صفة له او لم يكن انكار الجنس للفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له اي لله احوال الاربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة اي الموجودية والحيثية والعالمية والقادرية فهذه احوال ثابتة لله سبحانه ازلا واثبت ابوهاشم منهم حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة ومميزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية هي الالهية فقد اثبتوا مع الله في الازل اموراً كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله كذا

قال الامام الرازي وفيه نظر لان القدم موجود لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال لا يوصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضاً انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعاً والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اي اوصافاً ثلثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتاً واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعاً دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضاً انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافراً وسيأتيك في بحث الصفات القائمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ماسوى الله مخلوق الله وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون من المجوس وهو فرقة منهم

منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان والاولى كما فى المحصل اثنان حيان
فاعلان وهما البارى والنفس اما البارى فهو قديم حيى وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ
للحيوة وهى الارواح البشرية والسماوية فهى حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكان مادية وفاعلة
فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحدة منها منفعلة و
اثنان منها لا فاعلان ولا منفعلان هى الهيولى والخلاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى
اخرى وهى منفعلة لقبول الصور فلا يكون فاعلة والا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو
ظاهر والمراد بالخلاء الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الاعتبار عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة
الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى
فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا
المذهب مستورا فيما بين المذاهب فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازى اظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول فى القدماء
الخمسة وستقف على مأخذهم فى اثناء ما يرد عليك فى الكتاب وقد اشرنا الى ذلك اشارة خفية

المقصد السادس

فى ابحاث الحدوث وهى ايضا راجعة الى امرين

احدهما

ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اى لوجوده اول هو اى الحادث
معدوم قبله اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم الزمانى وقيل هو المسبوق
بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى فيكون
الحادث بالتفسير الثانى اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان الثابت كان حادثا بهذا
المعنى الثانى لان كل معلول مسبوق بالغير الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكماء فى اثبات الحدوث
الذاتى الممكن لذاته غير مقتض للوجود وبغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال
الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره
فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اى عدمه مقدم
على وجوده تقدما بالذات هو اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتى ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث
الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح
بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود اذ لا امكان علة له ولا جزء العلة ولا يتصور ذلك
فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اى على الدليل الذى ذكره ان عدم اقتضاء
الوجود وان كان ثابتا للممكن بحسب ذاته لكن لا يوجب اقتضاءه اى اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده

له اى قطب الدين الرازى ١٢ محمود حسن

سبقا ذاتيا كما زعموا نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه
مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي
صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم الذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع
الاول يستلزم ارتفاع الثاني دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب
لارتفاعه ولم يثبت ذلك لما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية في الممكنات في
يتصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا

تكملة

الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اي على الحادث لان الحدوث مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق
عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف
تفسيره نظرا اليه اي لاجل ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم
والمتاخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل
ممكن مسبوق بعلة سبقا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون القدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى

وثانيها

اي ثاني ايجاب الحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة
اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان
الحادث نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحده لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها ومدعاهم ما قلنا المادية
فلانه اي الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والامكان امر وجودي لما مر اولا ووجوده في بابه يستدعي محلا لا
لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا او لاستحالة قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك
الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امر
منفصلا عن الحادث بالكلية اي لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به
اذا كان منفصلا ومباينا له في الوجود لان صفة الشئ لا يقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اي كالفاعل القادر
على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اي القدرة بل صحتها
معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك
واجيب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة
الى ذات المقدور وهي الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه متاخرة عنه
لتاخر المعلول عن علته وايضا امكان الشئ صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه بالنسبة
الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا

له فهو اى ذلك المحل امر متصل به اى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولابد ان
يكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك
المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتبارى
كما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتبارية لا يستدعى محلا موجودا فكيف يستدلون بثبوت الامكان
قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذى يستدل به على وجود محله
هو الامكان الاستعدادى وانه غير الامكان الذاتى لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشئ عند انتساب
ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيها تفاوت بالقوة والضعف
والقرب والبعيد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل
الشئ الذى ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان
الذاتى فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اى تحقيق كلامهم فى هذا المقام ان الممكن ان كفى فى صدوره عن الواجب
مع امكانه الذاتى اللازم بماهيته دام بدوامه لان الواجب تام فى فاعليته لا قصور فى فيضه لا بخل هناك و
تفاوت هنا الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان
دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول والا وان لم يكف امكانه الذاتى فى الصدور احتاج الى شرط به
يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وبشرطه القديم فلا
يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان
الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك
الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرط قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى
حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث آخر الى ما لا نهاية فهى اى تلك الحوادث المترتبة اما
موجودة معا وانه باطل بما سيأتى من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل فى الامور المترتبة طبعا
او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع محتاج
لكونه حادثا الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا فى المجموع لانه من جملة
الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يستد شيئا خارجا ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه
مح واما متعاقبة فى الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له اى لذلك المجموع من محل يختص به اى بالحدوث
المفروض اولا اذ الا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اى اختصاص مجموع الحوادث
بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص بحادث
معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدها من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى
من حدوث غيره به فاذن له ذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل

سابق من تلک الاستعدادات شرط للاحق و انکانا بحیث لا یجتمعان معا فی الوجود ومقرب للعلة الموجدة القدیمة الی المعلول المعین بعد بعدها عنه ومقرب لذلک المعلول الی الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف علی ما لا یتناهی من الحوادث المتعاقبة السابقة علیه فخروج کل واحد منها الی الوجود یقرب الفاعل القدیم الی التاثیر فی ذلک الحادث تقربیا متدرجا حتی یصل النوبة الیه فیوجد وهو ای هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلک الحادث هو المسمی بالامکان الاستعدادی لذلک الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد والنطفة للانسان اقرب واقوی من استعداد العناصر له ولا یتصور التفاوت فی القرب والبعد والقوة والضعف فی العدم الصرف والنفی المحض فاذن هو امر وجودی ومحل الموجود ایضا هو المادیة وهذا الاستدلال الذی هو بالامکان الاستعدادی مبنی علی اصلهم الفاسد وهو نفی القادر المختار والقول بالایجاب بناء علی ان المبدء عام الفیض بالنسبة الی جمیع الممکنات فلا یخص ایجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل ونحن نبین ان المبدء مختار یفعل ما یشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامکان الذی استدل به لا وجود له فی الخارج وقال الامکان امر عقلی لکنه یتعلق بشیٔ خارجی فمن حیث تعلقه بالشیٔ الخارجی لیس هو بموجود فی الخارج اذ لیس لنا فی الخارج شیٔ هو امکان وجود فی الخارج ولتعلقه بذلک الشیٔ یدل علی وجود ذلک الشیٔ فی الخارج وهو موضوع وفیه بحث لان تعلقه بذلک الشیٔ الذی هو موضوع تعلق ذهنی لا خارجی فلا یدل علی وجوده فی الخارج واما المدة فلوجهین

الاول

ان هذا الاستعدادات المتعاقبة علی المادیة بعضها متقدم علی بعض تقدما لا یجامع المتقدم فیه المتاخر وهو التقدم الزمانی فیکون المتقدم فی زمان سابق علی وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم یجب عن هذا الوجه لابتنائه علی الاستعدادات المتعاقبة الی غیر النهایة وقد عرفت بطلانها وقد یجاب ایضا بان هذا التقدم ثابت بین اجزاء الزمان ولیس للزمان زمان وربما یقصور عن هذا الجواب بان القبلیة والبعدیة اللتین لا یجامع فیهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغیره بواسطة الا تری انه اذا قیل ولادة زید مثلا متقدمة علی ولادة عمرو اتجه ان یقال لماذا فاذا اجیب بان تلک کانت فی خلافة فلان وهذه فی خلافة شخص آخر وتلک الخلافة متقدمة علی هذه اتجه السوال ایضا فاذا قیل خلافة فلان کانت فی العالم الاول وخلافة غیره فی هذه السنة لم یتجه ان یقال لم کان العالم الاول متقدما علی هذه السنة وعلی هذا فاذا کان کل واحد من المتقدم والمتاخر نفس الزمان فذلک والا فلابد من زمان یقارن کلا من المتقدم والمتاخر

الوجه الثانی

ان عدم الحادث متقدم علی وجوده ضرورة اذ لا معنی للحادث الا تقدم عدمه علی وجوده والتقدم لیس نفس وجوده

لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه ولا لنفس عدمه لان العدم قبل اى قبل الوجود
كالعدم بعد اى بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك
ان ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم فاذن هو اى التقدم امر زائد على وجود الحادث
وعدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لابد
له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث والجواب انا نمنع كون
التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي
لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيضا للاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي
معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم
بثبوته اى بثبوت التقدم في نفسه هو الفهم ببديهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفية مردود كما في
الحكم البارى فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز مخصوص بجهة وكما في كون كل مرئى
مقابلا للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى ليس متحيزا اصلا
وهو مرئى في دار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان
القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلابد لهما من معروض ذاتي
هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا
معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري

المرصد الرابع

في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد

المقصد الاول

الوحدة تساوق الوجود اى تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي
هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اى
اتصاف الكثير بالوحدة لا يمتنع تقابلهما اى تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا لشئ واحد نعم عرض الوحدة
للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر انما المح عروضه لمعروض الآخر
فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما
فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به
قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها
عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن
حيث الاجمال معروضة للوحدة فلا استحالة في عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين ولنا ان

تساوق

نسخه

نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذي بينهما بعضهم انها
اي الوحدة نفس الوجود الشخصي فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود حقيق و
بطلانه انه لوكان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك
المتشخص وايجادا لجسمين اعداما باطل اذ ليس شق البعوض بامرتة البحر الاخضر اعداما له وايجاد البحرين
آخرين والمجوز لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابر مقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر
وانما جوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال
زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان آخريان اتصاليتان والموجود في الحالتين معا هو الهيولى التي
لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق
اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة و
الوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث يلاحظ كثرته وتفصيله موجود
وليس من هذه الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شيء من جهة
صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي
تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة يا باه فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود و
الكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها بمثل ذلك لان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة
واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع
اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام
تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض التعريف الوحدة والكثرة لانهما
بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وجدتي المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم
انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح بالمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببديهيتان على قياس بداهته
وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من
الوحدة فان النفس يدرك اولا الجزئيات يرتسم صورها في الآتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة
كلية واحدة يرتسم في العقل اي في ذات النفس فالواحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة
لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما
ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في الآتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس
الحال في العارض من سواء اخذا كليتين او جزئيتين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة
بصاحبها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ للكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس

حقيقياً

بل لا يبعد ان يقع تعريف الكثرة بها تعريفا حقيقيا

المقصد الثاني

قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت انت فيما مر على المآخذ من الجانبين فيقع من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقع من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة واحدة وامتازت عنها بخصوصية فللواحدة آخر وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما ويخص الوحدة ههنا دليل دال على كونها وجودية وهو انه لو كان الوحدة عدميا لكان عدم الكثرة التي يقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا يقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزءها فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة وهو خلف مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي في باب التعين والجواب عنهما سبق هناك

المقصد الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يعرضان بموضوع واحد بالشخص اي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحد لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر خارج وليس الحال الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبداء لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضائفة للكثرة لان المتضائفين متكافيان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضائف ولا ضد لها اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ولا السلب والايجاب لان احدهما يقوم الآخر ولا ضد لها ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقديم دليلا على نفي التضائف والتضاد لان دلالة التقديم على نفي التضائف ظاهر جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم العدم وكذا

تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل المتقوم والاسم ملزوم نفي بايجاد التضايف لظهور دلالته عليه واما
دلالته على نفي التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من
الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك لاضافة عرضت
لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة مكيال العدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة
بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيال بالوحدة معد ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس
فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية
والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات
وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المصنف رح واعلم
انهم عرفوا الواحد بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او
انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم اعضاءه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة
كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كالانسان
والفرس والحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة من حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث
لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة
بالسلب والايجاب وانه اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة امرين معهما
ذلك المذكور في تعريفهما فجاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد
في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك
ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام
فالقلب في العبارة مسامحة فالمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا ينافي
حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات
مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد
منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات
انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيال والمكيلية كما تقرر لا انه
لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو
تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدق عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة
والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع
الكثرة فتبطلها كالمياه المتعددة اذا صب في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة
النافية اياها كماء واحد اذا صب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على

محل الاخر ان يبطله وينفيه هو شان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لانا نقول الوحدة اذا طرأت
على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل يبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض و
من شان الضد ان يبطل ضده بالذات لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو
رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه يستلزم رفع الملزوم وكذلك امكن ان يتصور رفع اللازم وابطال
مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور هنا مع
كالمتصور بقي هنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة
بحيث يحصل منها شئ واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شئ واحد
فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع
من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة
للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل و
موضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم
هو ان الكثرة المتقومة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى
الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم
يكن بين حقيقتيهما تباين تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لان بين مفهومي تعريفهما
تقابلا بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة
اياها تقابل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة
اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحد منها طارية على موضوع كثرة
مخصوصة مبطلة اياها فلا يكون في ذات هذه الوحدة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ
نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة متباعدان جدا ولا نوجب ايضا امتناع
تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين
الوحدة الشخصية ثم اعلم انا نعلم الى ذاتيهما متنافيا بلا ان بزنا مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية و
هو ايضا مردود بان ذلك الجزم منشاؤه انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا
يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما
العقل الى شئ واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فيه فتامل والله الموفق المعين

المقصد الرابع

مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات
هي صور لها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل

على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة ويمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة
وهي مبدأ لوازمها ويتقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد و
كل واحدة من تلك الوحدات جزء الماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال ان وحدة كل عدد ابزاء
مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته
وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات
بعد اجتماعها الا الاعداد اي ليس كل عدد يتقوم بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور
هو الذي العشرة اي حقيقة العشرة هي عشرة وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست
ثلثة وسبعة والاربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها
مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في
حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس
اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او لا الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركب من بعضها لزم
الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها
فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد اخذ منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا
مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي يعني حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف
بالمطلوب نعم ربما ينتقض الدليل بان تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح اشتمال تلك الاعداد
على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد
المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول

المقصد الخامس

في اقسام الواحد ومواضعه الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا عن حمله
على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمتنع تصوره من الشركة هو غيره اي غير الواحد
بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اي الواحد لا بالشخص كثير لجهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من
وجه آخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الوحدة الحقيقية وهو اي الواحد الحقيقي
ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم غير
ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق
المشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد
بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية

على راي من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل ما حقيقة على راي نفاة الجزء واما حساعلى راي مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل في محل المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من اثبت هذا الامور اولا ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع له كالشجر الواحد بالشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال لعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزي كان هناك ماآن متحدان بالحقيقة النوعية واحد بالمواضع اي بالمحل عند من يقال افايا وه فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان تتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد وآما عند من يقول بالجزء الواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصلت بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحد بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اي الواحد بالاتصال يقع المقدارين تيلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين نزاوية ويقع ايضا الجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر وهو على انواع واولها بالاتصال ما كان الالتئام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجية عنها فهي اما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوع وافراده واحدة بالنوع او جزء ها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها والا اي وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق بالنسبة الى افراده واما عارض اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما او لا اي لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها وذلك بان لا يكون محمولة عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحيث يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا الملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها

من المدلين فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كان من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك ولعلم ان بعض هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس شئ مهية له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع وهذا اذا كان مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فيكون ح تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو مفهوم الوجود المطلق فلا يجب ح اشتراكها اي اشتراك الوحدات في الحكم فيجوزان يبني على ذلك ولعلهم منها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سياتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس المهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء لها اي يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الاحكام فيها مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض آخر فتنبه له اي لما ذكرناه من جواز الاختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة

المقصد السادس

الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او معدودا مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين يتساويان في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر

المقصد السابع

الاثنان هما الغيران اى الاثنينية مستلزم للتغاير هذا هو المثبت الذى ذهب اليه الجمهور ففى كل اثنين عندهم
غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز
انفكاكهما فى حيز او عدم فخرج بقيد او موجود الاعدام فانها لا يوصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات
الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولا بد فى الغيرين من التمايز و
ذلك لاختصاصية بما يكون طرفا وعدميين فانقلبت اليس قد مران الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين
للوجود الذهنى قلت قد اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هى عليه
ولا بد فى الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا يتصور انفكاكها بالغيرية
وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اى
ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذى هو الصفة والجزء لا هو و
لا غيره اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل
اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم فى الغيرين وقولهم فى حيز او عدم يشتمل المتحيز وغيره
وكان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه
بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان
القدم ينافى العدم فقيد تعريف الى ما فى الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا ادل الشرع والعرف واللغة
على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذ قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء
غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد الخمسة فقط فلا يتم الحكم بلزومها ولنا مع تمام آحاد العشرة فذلك
هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف
فانك اذ قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد ن العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا
ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء
كانت لازمة أو مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم
مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هى
عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم و
القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية له تعالى بناء على معنى المتغايرين موجودان يجوز
الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم نقل ان
بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المتضايفان كالابوة والبنوة والعلية فانهما متغايران

مع امتناع الانفكاك عن الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان العدم واحد منهما ويوجد الآخر وفي التحيز وايضا اذ
ليسا متحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن
يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك البارى عن العالم في العدم لاستحالة عدمه فقط وفي التحيز ايضا
لامتناع تحيزه ولا يتم في الجواب عن هذا الايراد ويجوز انفكاك البارى عن العالم في الوجود بان يوجد البارے
ولعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن البارى في التحيز فان العالم
متحيز ويستحيل ذلك على البارى تعالے فقد انفك منهما احدهما عن الآخر فے التحيز ايضا والحاصل ان
العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شے منهما على البارى تعالے فقد جاز الانفكاك بينهما من احدى الجانبين
في كل واحد من العدم والتحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط او التحيز فقط كان كافيا فے دخولهما فے
الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء
من الكل في الوجود اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف ولعدم الصفة كافيا
في تغايرهما لانه خارج انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك
الكل ح عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق
الذي ذكره الآمدي مردودا انما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين
تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع
تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البارے والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود البارى بعد العلم
بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك
بينهما من الجانبين ثم يعترض بالبارے والعالم فانه لا يجوز الانفكاك العالم عن البارى في الوجود فيجاب
بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين فے الوجود بل في التعقل والاختيار في جواز انفكاك كل
من العالم والصانع عن الآخر فے التعقل واما اذا اريد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوز ان يتعقل البارے تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون
التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا فے
الصفة مع الموصوف وفے الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين
النفے والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين
ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظے لا تعلق له بامر معنوي وذلك لانهم خصصوا لفظ الغير
بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشئ بالقياس الى الآخر قد لا يكون
عينا ولا غيرا واذا اجرے لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين

او غیرہ ولا شک لا یمتنع التسمیۃ بل لکلو احد ان یسمے ای معنی شاء بای اسم اراد و ہذا الاعتذار لیس بمرضی لانہم ذکروا ذلک فی الاعتقادات المتعلقۃ بذات اللہ تعالے وصفاتہ فکیف یکون امرا لفظیا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضہم قد تصدی للاستدلال علیہ والحق انہ بحث معنوی وان مرادہم بما ذکروہ انہ لاہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الہویۃ ومعناہ انہما متغایران مفہوما متحدان ہویۃ کما یجب ان یکون الحال کذلک فی الحمل علے ما مر فی تحقیق معناہ ولما لم یکونوا اے المشایخ قائلین بالوجود الذہنی لم یصرحوا بکون التغایر بین الصفۃ والموصوف وبین الجزء والکل فی الذہن والاتحاد فی الخارج کما صرح بہ القائلون بالوجود الذہنی نعم المعلوم المتحقق الثبوت فیما بین المحمول والموضوع ہو الاتحاد من وجہ والاختلاف من وجہ آخر فعبروا عن ہذا المعلوم بتلک العبارۃ التی لا اشعار لہا بالوجود الذہنی المختلف فیہ وہذا الکلام لا غبار علیہ وفیہ بحث لان کلام المشایخ فے اجزاء غیر محمولۃ کالواحد من العشرۃ والید من زید کما اوردوہا فی تمثیلاتہم وفی صفات ہی مبادی المحمولات کالعلم والقدرۃ والارادۃ لا فی المحمولات کالعالم والقادر والمرید والظاہر انہم فہموا من التغایر جواز الانفکاک من الجانبین فاقدموا علے ما قالوا والیضا لما اثبتوا صفات موجودۃ قدیمۃ زائدۃ علی ذاتہ تعالے لزمہم کون القدم صفۃ لغیر اللہ فدفعوہ بذلک والیضا لزمہم ان یکون تلک الصفات مستندۃ الی الذات اما بالاختیار فیلزم التسلسل فی القدرۃ والعلم والارادۃ والحیوۃ ویلزم ایضا کون الصفات حادثۃ واما بالایجاب فیلزم کونہ تعالے موجبا بالذات ولو فے بعض الاشیاء فتستروا عن ہذا بانہا انما یکون محتاجۃ مستندۃ الی علۃ اذا کانت مغایرۃ للذات

المقصد الثامن

الاثبات لا یتحد ان الاتحاد یطلق بطریق المجاز علی صیرورۃ شیٔ ما شیئا آخر بطریق الاستحالۃ اعنی التغیر و الانتقال دفعیا کان او تدریجیا کما یقال صار الماء ہواء او الاسود ابیض ففی الاول زال حقیقۃ الماء بزوال صورتہ النوعیۃ عن ہیولاہ وانضم الی تلک الہیولی الصورۃ النوعیۃ التی للہواء فحصل حقیقۃ اخری ہی حقیقۃ الہواء وفے الثانی زال صفۃ السواد عن الموصوف بہا واتصف بصفۃ اخرے ہی البیاض و یطلق ایضا بطریق المجاز علے صیرورۃ شیٔ شیئا آخر بطریق الترکیب وہو ان ینضم شیٔ الے شیٔ ثان فیحصل منہما شیٔ ثالث کما یقال صار التراب طینا والخشب سریرا والاتحاد بہذین المعنیین لا شک فی جوازہ بل فے وقوعہ ایضا واما المفہوم الحقیقے للاتحاد فہو ان یصیر شیٔ بعینہ شیٔ آخر ومعنے قولنا بعینہ انہ صار شیئا آخر من غیر ان یزول منہ شیٔ او ینضم الیہ شیٔ وانما کان ہذا مفہوما حقیقیا لانہ المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما یتصور ہذا المعنے الحقیقے علی وجہین احدہما ان یکون ہناک شیئان کزید وعمرو مثلا فیتحدان بان یصیر زید عمروا او بالعکس ففی ہذا الوجہ قبل الاتحاد شیئان وبعدہ شیٔ واحد کان حاصلا قبلہ والثانی ان یکون ہناک شیٔ واحد کزید فیصیر ہو بعینہ شخصا آخر غیرہ فح یکون قبل

الاتحاد امرا واحدا او يعده امرا آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واشار
اليه بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان
الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير
بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر
لوازم الماهيات فهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزداد في توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان
بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما
فقط فلا اتحاد ايض اذ لا يتحد بالمعدوم الموجود بديهة والا كان موجودا ومعدوما وان وجدا اي بقيا
موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران كما كان كذلك قبله فلا اتحاد ايض فهو الغرض بهذا الكلام
هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس
انهم جاؤا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين
وانما لم يكونا اثنين لو لم يتحدا اي الا انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان
كذلك لو لم يكن كل واحد منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع

المقصد التاسع

النفسية

الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلاثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان
والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان اما المثلان
وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج وصف الشيء
بها الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية
التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة
النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال
بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح
توهم ارتفاعها عن الموصوف والمعنوية ما يقابلها ويلزمهما اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة
فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به اي بهذا اللازم فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر
فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة
والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل
من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس بمعنى زائد يعني ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا
بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه اي ففي كون التماثل من
الصفات النفسية المغيرة على رأيه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد اذ قال

تارة انه اى التماثل زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال آخر اى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفى فى اتصاف الشئ بالتماثل تقدير الغير فيكون الشئ حال انفراده عن غيره فى الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم زائد كون تقدير الغير كافيا فى الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا يعلل بالغير اى بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما فلا يضره ثم من الناس من نفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز ولا اثنينية فضلا عن التماثل او اختلفا بوجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون قسم الاثنين عنده ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك فى جميع صفات النفس قالت المعتزلة اى اكثرهم المثلان هما المشتركان فى اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان فى الاخص دون الاعم فممنوع لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا اى وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك فى الاخص فى الاعم جميعا مما ذكرناه فى التعريف من الجمع المحلى باللام اصرح فيما هو المراد من الاشتراك فى الكل والجزء وبهم ان يقولوا الاشتراك فى الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك فى الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك فى اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفهما اعنى السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفهما اعنى البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان قد علل بها التماثل الذى هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفان كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها فى البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه ايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل ح على رأيهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك فى اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان فى صفة اثبات وليس احدهما بالثانى وقيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك فى الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه تماثل السواد والبياض لانهما مشتركان فى صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان فى بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين فى صفة وجودية متماثلان لا مطلقا فى تلك الصفة

وح يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمخالفين
في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا

وثانيها

اي ثاني الاقسام الثلثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فمعنيان
اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست
من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجواهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو
ظاهر ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور
لا تضاد في شيء منها وقولنا يستحيل اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا
لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما
بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما
وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية
يستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة واحدة يخرج نحو الصغر
والكبر والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو
الصغر عطف على قوله معنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية
ليست موجودة عند المتكلمين فيكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة
وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فمحصله ان يقيد تتميم الحد وادخال الشيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه
فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف يجعل متضادة وايضا
هذا القيد انما يدخل في الحد ما يخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما اخرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة
وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها
لان العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور كالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال
فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان
يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف وجعل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا فقال اذا عرفت
تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل
لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين ماخوذ في حقيقتها فيكون اعتبارية
وكذا الافعال بمعنى التاثيرات فان معقولها العقل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في
تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فلا هناك فائدة ظاهرة بخلاف ما ههنا فالاولى في خلافه
هذا واما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم

يشترط المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء
بجزء آخر من القلب والا تصف الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر اتصف جملة القلب
كونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت
بجزء من شيء ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي المجموع ذلك الشيء عندهم بل ولا وعليه
اي على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل او قالوا الارادة الله تعالى للفناء وكراهيته
وهما صفتان له حادثتان لا في محل اي ليستا في ذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره
لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها
معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اي العرض لا يقوم بنفسه
و مع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليستا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد
عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوزان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنع الاجتماع
كما ذكرتموه ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب الصحائف ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه
فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما سلمنا فلم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم
ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما

وثالثها

اي ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اي غير المثلين والضدين فرسمها اي رسم الثالث ان
يقال المتخالفان موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي جميع الصفات النفسية فيخرج عن الحد المثلان
ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فيخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما
ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من
المتخالفين فيكون القسمة ثنائية لا ثلاثية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريفي المتخالفين
اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا
في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه بقوله ولا يبعد الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين
في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة
نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات الجنسية بخلاف الحدوث والتحيز
فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان اي هل يسمى المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية
او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية وغيرها لم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح
لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة
لا مانع من ذلك في الحادث معنى ولفظا فانه لم يرد التماثل في غيرها وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان

كل مشتركين في الحدوث متماثلان اي في الحدوث وعليه اي على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة اثبات فالله تعالى مماثل عنده للحوادث في الوجود عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اي اطلاق لفظ التماثل للحوادث عليه تعالى ومأخذه اي مأخذ الاطلاق السمع عنده من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فليجاز ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر فوقع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان المخالفة في الغيرين حائز فيهما فمنهم من لا يصف الصفات اي صفات الله تعالى القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على امتناع انقسام التماثل والتغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي ان القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص بكل صفة من تلك الصفات من الصفة النفسية من غير الصفات اي وصفة الغيرية على هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين

المقصد العاشر

كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلها قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على رأي بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت ذلك انا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت الاندراج ايضا وليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا يرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في احد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنع المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلان في محل لنا في اثبات امتناع الاجتماع مسالك اربعة

الاول

يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية

الثاني

الالزام في العلمين النظريين اي يجاز اجتماع المثلين يجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد منها مثلا فاذا قام بالشخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو مع انه يلزم النظر في المعلوم

الثالث

انه اي الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتماع سوادان مثلا في محل جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اي اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل يصحح الاتصاف بالضد الآخر وانه اي ذلك الضد ضد ايضا للمثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده بحث

الرابع

لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وجها اي هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز والامر ورفيه كذا الثاني منظور لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكلي لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزم اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده كلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شئ منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشئ الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع الضدين قطعا ولا حاجة بنا الى ما ذكرتم قلت لا نم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقي الرابع ايضا منظور فيه لالتزام اي يلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا اللهم اي للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فيثبت اجتماع المثلين والجواب الكل واحد منها اي من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف وتتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالتالي يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية يوهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين

فيعلوه

المقصد الحادي عشر

قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما ينبغي عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقيد وهو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة ولكنا في

في

وقيدين فصرح بوحدته دفعا للتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان الاجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة بلا نقيد الآخر اعني وحدة الجهة لادخال المتضائفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اي احد المتقابلين سلبا للآخر او يكون الاول من هذين القسمين ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضائفان وسياتي بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا التفسير فعلهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين اي الاقسام الاربعة التضاد المشهوري الشامل للمتعاندين فذلك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اي الحكماء وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونهما وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك لاحدهما اما مع اتصافه اي المحل بواسطة بين المتضادين ويعبر عنه اي عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالمزر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اي دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل من الوسط ايضا كالشفاف الخالي من السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان وايضا فلا يمكن تعاقبهما اي تعاقب الضدين على المحل كالسواد والبياض بحيث لا يخلو عنهما معا بل بعدم احدهما عنه ويوجد فيه الآخر في ان واحد او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اي لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد وانما التضاد بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا بين انواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيهما بالعرض وقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين للانواع الكثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الخير والشر ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائما والشرية عبارة عن كونه منافرا او قد يعقل الاشياء التي يطلق عليه الخير والشر مع الذهول من كونها

بلادة وشرّ دواً فليسا جنسين لما تحتهما وظن الظان ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة
للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس
مختلفة وهو ايضاً مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفتي كونها فضيلة او رذيلة والتضاد
بين حقيقتهما اذ ليست احدهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيتهما هذا ما ذكره في الملخص فان
اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الى
جوابه بقوله او التنافي فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى جوابه الاول من
جوابي الملخص بقوله فمن العدم والملكة ويمكن ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضاً جنسان
بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب الاول اولاً بان الكل من قبيل العدم والملكة فان
الفضيلة عدم الرذيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانياً بان التضاد في الكل بالعرض اي هذه الاربعة
امور عارضة ليس شيء منها جنساً لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشيء خيراً ضد لكونه شراً كما ان كونه فضيلة
ضد كونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل العوارض الا انه يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت
جنس واحد وضد الواحد لو كان حقيقياً لا يكون الا واحداً فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور
والجبن بل لا تضاد حقيقياً الا بين الاطراف كالتهور والجبن والفجور والخمود والجربزة والبلادة كل ذلك
الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعاً اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان
ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحداً ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعي والتضاد
عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتناقضين على تقدير وجودهما واطلاق في الضدين على مقتضى
تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين سلباً
للآخر ينقسم ايضاً الى قسمين لانه ان غيرفيه نسبتها الى قابل الامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله
اي قبول ذلك القابل الامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجاً عدم اللحية عما من
شأنه ان يكون في ذلك الوقت ملتحياً لا للامرد اي يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذي ليس بشأنه اللحية
في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه و
عدم اللحية للمراهق او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني
الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الحجر قابل
للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ ليس المفارق القيام بالغير ولا من شانه نوعه او جنسه
مطلقاً اذ لم يجعل الجوهر جنساً فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من
المشهوري منها على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من
نسبة المتقابلين الى قابل الامر الوجودي فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان ثم ان ههنا

مباحثنا الاول قال الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان
فقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامرين واعتبر بعضهم في تفريقهما الموضوع
بدل الذات وارادوا به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبروا
آخر المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في
ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق
فقد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع
اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان
او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضائفان والا فالمتضادان وعلى الثاني
يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما الايجاب
والسلب واعترض عليه بانه لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم
المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل
بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد
من سلب الانتفاء والسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل العدميين
وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ اعتبر
فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين يقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم
ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن
ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المص رح عن المشهور الى
قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزءا
مفهومه فدخل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب
ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما
عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين
الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج و
كذلك مقيسا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع فيه وجود الآخر والمتضادان
المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة
والبنوة معا متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة
واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا

فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما
اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في محل يقابل لسلبه بحسب اتصاف المحل به واما
الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في
الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في
العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا
عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد
الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان
يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك
النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة
بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس ح او مفهوم كلمة لا مقيدة بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا
اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب على النسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر
ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البداهة
فمفهوم الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق
على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع
وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض
واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان
بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبني ذلك على التشبيه والنظر الى الظاهر

خاتمة

المقصد الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو
بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منها يستلزم سلب الآخر
ولولاه اي لولا استلزام كل منهما سلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك اي استلزام كل منهما
سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين
السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا فالخير
فيه انه ليس بشر وهو اي نفي الشر من الخير امر عارض له خارج عن ماهية الخيرية وفيه انه خير وهو ذاتي
للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفي عنه عارضا له وهو نفي الشرية وكونه ليس خيرا ينفي عنه الذاتي الذي
هو الخيرية والنافي للذاتي اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي فهو اي تقابل
السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل اقوى هو التضاد اذ فيهما اي في المتضادين مع

السلب لنفسه امر آخر فهو غاية الخلاف المحقق في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس

في العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل
كالامكان والوجوب اوردوا مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشر

المقصد الاول

تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه
عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا او بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود
شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة اما
جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال
صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة
اذا حصلت بتشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشبة عين تلك الصورة بل فرد آخر
من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشبة له اي للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية
ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها
الاعراض اما بالفعل او بالقوة وللمادة اي للمادية اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ تتوارد عليها
الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي
التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اي الصورة والمادية علتان
للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما
عن الباقيتين المشاركتين لهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء
كالنجار له اي للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية اي العلة الغائية
وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان
وهما المادية والصورة لا يوجدان الا للمركب وهو ظاهر والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب
لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها
لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض ومتصور للفاعل والغاية معلول في الخارج وان كان علة
في الذهن فان جلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن
فلها اي للغاية علاقة العلية والمعلولية بالقياس الى الشيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع
ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في
العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله واما اي العلة التامة قد يكون علة فاعلية وحدها كالفاعل

الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر
في جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا علينا علته او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد
تكون مجتمعة من الامور الاربعة المذكورة كما في المركب الصادر من المختار وقد يكون مجتمعة من ثلث منها كما في
المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول بالذات قطعا سواء كانت داخلة فيه او
خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة على
تقدير كونها مركبة من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها متقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد
من اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية
هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن
التقدم على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادية والصورية
هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري
بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريفات فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد
فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة
على المعلول بلا اشكال فان قيل قد تركب قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج
اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية قلنا انه
جزء الفاعلية بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان
من تتمة المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من
جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادية فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزء الفاعل
او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف ايضا
القاعدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون
مبدأ الوجود الغير نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه
اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه
كاشف عن وجود مسافة يمكن الحركة السقف فيها اي في الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما
لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين
المذكورين فيسبق الى الاوهام ان ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور
المعتبرة في العلة التامة وجودية فيكون هي ايضا موجودة لوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل
لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ومفيدا له ولكن تجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي فلا يجوز توقفه

على امر وجودي وعلى هذا الجواز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فما قيل من ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان ما له مدخل في وجوده لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل لعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم ينعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لا يحكم به ضرورة العقل ولا اقام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا والفاعل كان المؤثر في الموجود معدوما وقد اعترفتم بانه ممتنع بديهة قلت ليس معنى كونه جزءا انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التاثير الحقيقي فباطل وان اراد سبق التاثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادية وصورة والعنوان الموضوع في الاعتراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيهما لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادية والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع انه خارج يشبه المادية مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من اعدادها ولم يعد قسما براسه ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما منه الوجود او اما لاجل الوجود اذ لا بد له او لا فالثاني اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة

المقصد الثاني

الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين

الوجه الاول

لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحدة منها العلية اي لكون كل واحدة علة له فان المعلول محتاج الى علته الثابتة مستغنيا عنها اي عن كل واحدة منها ايضا بالنظر الى كل واحد منها اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصي ولم يوجد الامر الآخر اذ الغرض ان كل واحد مستقل وهو اي وهذا معنى جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر معنى الاستغناء اي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد من المستقلتين وغير محتاج اليهما لا يقال منشاء الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشاء عدم الاحتياج اليها علة الاخرى له فلا استحالة في

اجتماعهما لانا نقول احتياج الشئ الى آخر فی وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان
سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصی مستلزم
لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما للامكانه وهو ايضا مح واما توارده‌ها على سبيل البدلية بحيث يمتنع
الاجتماع اذ لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصی فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع ح وجود الآخری اذ لو امكن ان يعدم الاولى
ويوجد الاخرى فان عدم المعلول لعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم
وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال ان الثانية يفيد بقاء وجوده الحاصل له بالاولى اذ يلزم ح ان لا يكون علة مستقلة
فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى
بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على سبيل البدل مح مطلقا لانه اذا كانت احديهما
موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة
المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصلی الخارج والتدوير يجوز توارده‌ما بدلا على حركة الشمس فجوابه
ان المعلول ههنا اعنی حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الموافقة باحد هذين الاصلين
مغايرة للموافقة باصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصی يتوقف على انه لا يجوز
ان يكون لواحد شخصی علتان مستقلتان على سبيل البدل فكان اثباته به دورا

الوجه الثانی

اما ان يكون لكل واحد منهما اثر ای تاثير فكل ای فكل واحد منهما جزء العلة لان المستقل بالتاثير ح هو
المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزء لها وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط اثر فهی العلة دون الاخرى
او لا اثر لشئ منهما فلا شئ منهما بعلة وكلاهما خلاف المقدور فالاقسام كلها باطل وقد يقال جاز ان يكون لكل
منهما تاثير تاما كما هو متنازع فيه وليس يلزم منه كون كل منهما جزء العلة كما قلت فيستغنی بتاثير كل واحد
عن تاثير الآخر قلت هذا رجوع الى الوجه الاول قال وجوزه ای تعليل الواحد الشخصی بعلتين مستقلتين بعض
المعتزلة كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدافعه احدهما حال ما يجذبه الآخر على السوية فی القوة والسرعة وح لا يجوز
ان يقوم بذلك الجوهر الذی لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها
الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل
تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر
مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى المجموع فكل واحد منهما
جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور فی ذلك

والمثلان وهما واحد بالنوع فيجوز تعليلها اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا منه
يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة آخرى مستقلة ايضا لا على معنى
ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه
الاشارة كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان هذين المعروضين وان كانا مختلفين
في الماهية الا ان عارضهما متماثلان فيها ثم انه يعلل كل من المخالفتين المذكورتين بمحلها اما وحده او
منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل واحد من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح
عند من يقول بان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل
بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير
تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها
بالنار وفرد منها بالحركة فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او ماخوذة مع غيرها
لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وستنبهك على عدم
تماثل افرادها فيما بعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل
ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول
متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع فان قيل الماهية
النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احدهما على الامران اي الفردان المتماثلان منها
بها اي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ او لوازمه يستحيل انفكاكه عنه والا اي وان لم تقتض
الحاجة الى احدهما استغنت عنها اي عن كل واحد من العلتين المستقلتين فلا يعلل تلك الماهية النوعية
بشئ منهما لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه قلنا هي اي تلك الماهية تقتضي الاحتياج الى علة ما وتعيين من جانب العلة
اي نختار ان الماهية لا يحتاج الى الشئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا من جانب العلة
بان يكون هذه المعينة تقتضي ان يكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضي ان يكون علة لها
فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منها يكون معللة بها كذا ذكره الامام الرازي قال المص واعلم
ان هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها
فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية
فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين لمت تلتين
الى كل منهما اي الى شئ منها بعينه بل احتياجه الى مفهوم احدهما اي الى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع
وتخيص التعلقات لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة

جاز ان يكون واحد بالشخص معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد بالشخص بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص اي مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه اي علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين

المقصد الثالث

يجوز عندنا يعني الاشاعرة استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اي منع جواز استناد الآثار المتعددة اي المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد آلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا لله تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع الجهات فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت اراداته وتعلقاتها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في هذه القاعدة ايضا وان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا لنا في اثبات الجواز الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الاعراض ايضا فيهما اي التحيز وقبول الاعراض اثران لبسيط وحدة حقيقية لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهو اي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن ذلك ايضا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه

الاعراض ہو الجسم باعتبار صورتہ ومادتہ ولا وجود عندہم للجوہر الفرد وبیان کون الامرین اسے القابلتین اللتین ہما الاثران وجودیتین فیل ویمکن اخذہ الا انہما لا سیما من النسب والاضافات التی لا وجود لہما عند المتکلمین بخلاف الحکماء وبیان انتفاء تعدد الآلۃ والشرط فی صدور القابلتین عن الجوہریۃ وہو مشکل احتج الحکماء علی عدم الجواز بثلثۃ اوجہ

الوجہ الاول

لو کان الواحد الحقیقی مصدر الا ولب مثلا لکان مصدریۃ غیر مصدریۃ ب لامکان تعقل کل منہما بدون الاخری فان دخل فیہ ای فی الواحد الحقیقی ہما ای ہذان المفہومان او دخل فیہ احدہما لزم الترکیب فی الواحد الحقیقی ہف والا ای وان لم یدخل فیہ ہذان المفہومان ولا احدہما لکان ذلک الواحد الحقیقی مصدر المصدریتہما ای المصدریۃ فی آ و ب کما کان مصدر الہما لا یجوزان المصدریتان مستندتین الی غیرہ والا لم یکن ہو وحدہ مصدر الآ ولب والمقدر خلافہ ونعاود الکلام فیہما ای فی المصدریتین فنقول کونہ مصدر الاحدی المصدریتین غیر کونہ مصدر الآخری فہذان المفہومان ان دخلا فیہ او احدہما لزم الترکیب والا کان مصدرا لہما ایضا ولزم التسلسل المصدریات وقد تقرر ہذا الوجہ بطریق البسیط فیہ انہ کان کل من مفہومی مصدریۃ او مصدریۃ ب نفس الواحد الحقیقی کان الامر البسیط ماہیتان مختلفان وان دخلا فیہ معا او دخل احدہما وکان الآخر عینا لزم الترکیب فقط وان خرجا معا او خرج احدہما وکان الآخر عینا لزم التسلسل وان دخل احدہما وخرج الآخر لزم الترکیب والتسلسل معا فالاقسام ستۃ والکل مح

الوجہ الثانی

انا نعلم ان الماء ای یوجب البرودۃ والنار یوجب السخونۃ قطعنا بان طبیعۃ النار غیر طبیعۃ الماء ضرورۃ ای قطعا یقینیا لا شبہۃ فیہ فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعددہ علی اختلاف المؤثر وتعددہ ولولا انہ مرکوز فی العقول ان اختلاف الاثر وتعددہ لا یکون الا باختلاف المؤثر وتعددہ لما کان الامر کذلک فظہر انہ کلما تعدد المعلول تعدد العلۃ وینعکس بعکس النقیض الی قولنا کلما اتحدت العلۃ اتحد المعلول وہو المطلوب

الوجہ الثالث

انہ لو کان الواحد الحقیقی مصدر الاثرین کا و ب مثلا کان مصدر الا ولما لیس ا لان ب لیس او لکان ایضا مصدر الب ولما لیس ب وانہ تناقض والجواب عن الاول ان المصدریۃ امر اعتباری ای نختار ان المصدریتین خارجتان عن الواحد الحقیقی لا ان المصدریۃ لکونہا من الامور الاضافیۃ التی لا وجود لہا فی الخارج غیر محتاج الی علۃ توجدہ فلا یکون الذات مصدر الہا لان المحتاج الی الوجد مالہ وجود وح فلا یکون ہناک مصدریۃ اخرے حتی یتسلسل المصدریات وان سلمنا تسلسلہا فالتسلسل فی الامور الاعتباریۃ غیر ممتنع فان قیل لا شک ان العلۃ الموجدۃ یجب ان یکون

موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها
تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور
صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له
مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يعقل بين الصادر ومصدره
لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب
ذات الفاعل فاذا فرض صدور اثر آخر كانت الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى
فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول
فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما علتان
اي ليس علتان وهي لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لهيأت واحدة خصوصية
مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك
لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة متعددة تعلقاتها فجاز ان تصدر
عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني
ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا اذا رأينا نارا
ولا يوجد معها ما كان مع الماء او رأينا ماء ولا يوجد معه ما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما
مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال
بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثالث انا لا نسلم ان صدور ا
او صدور لا ا متناقضان فان نقيض صدور ا هو لا صدور ا واما صدور لا ا اعني صدور ب فلا يناقضه
فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر ا ان كانت مصدر الغير ا صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا ا لان
الموجبة المعدولة يستلزم السالبة فتصدق ان هذه الجهة مصدر ا وغير مصدر ا وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان
ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر ا ان كانت موجبة محصلة
لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا ليست موجبة معدولة حتى تستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل
هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن متعلق المحمول معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر ا موجبة معدولة والفرق بينه وبين
قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا بين لا سترة به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير ا من تلك الجهة
صدق انه لم يصدر عنه ا من تلك الجهة فيصدق مع انه صدر عنه ا انه لم يصدر عنه ا من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه
الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال الكاتبي في جوابه لا نم انه لو صدر عنه الباء صدق

انه لم يصدر عنه ای اللازم ح انه صدر عنه ما ليس ا و ان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه او بين قولنا لم يصدر عنه الا انهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازی فی المباحث المشرقية والعجب ممن يفنی عمره فی تعليم الآلة العاصمة عن الغلط و تعلمها ثم اذا جاء الی هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمال الماحتی يقع فی غلط يضحك فيه الصبيان

المقصد الرابع

قال الحکماء البسيط الحقيقی الذی لا تعدد فيه اصلا کالواجب تعالی لا يکون قابلا و فاعلا ای لا يکون مصدر الاثر و قابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الی ان الله تعالی صفات حقيقية زائدة علی ذاته وهی صادرة عنه وقائمة به والا ای وان لم يکن کذلک بل کان قابلا و فاعلا فهو مصدر للقبول و الفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقی اثران وقد تبين لک بطلانه قلنا وقد عرفت الجواب مع ان القبول والفعل بمعنی التاثير و التاثر ليسا من الموجودات الخارجية و ايضا فنسبة الفاعل الی المفعول بالوجوب و نسبة القابل الی المقبول بالامکان فلا يجتمعان و اعترض علی هذا بان القابل اذا اخذ وحده لا يجب معه وجود المقبول کما ان للفاعل اذا اخذ وحده لا يجب معه وجود المفعول و اذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول و المفعول وجب وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما فی الوجوب و الامکان و اجيب بان الفاعل وحده قد يکون فی بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلک فی القابل اذ لا بد له من الفاعل فالفعل وحده موجب فی الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فی شیء واحد من جهة واحدة لزم امکان الوجوب و تنافيهما من تلک الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يکون للشیء البسيط بالقياس الی شیء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب و الامکان من جهتين مختلفتين فيجب النسبة الناشئة من جهة ولا يجب النسبة الناشئة من جهة اخری ورد هذا الجواب بان کلامنا فی ان البسيط لا يکون قابلا و فاعلا من جهة واحدة وعلی ما ذکرتم يکون الجهة متعددة و منهم من اجاب عن الوجه الثانی بان نسبة القابل الی المقبول بالامکان العام وهو لا ينافی الوجوب بل يجامعه لا بالامکان الخاص الذی ينافيه و اورد عليه انه ای انتساب القابل الی المقبول بالامکان العام المحتمل للامکان الخاص ولذلک يمکن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل و يتم الدليل ح او نقول نسبة الفاعل متعين ان يکون الوجوب و نسبة القابل لا تتعين ان يکون کذلک او نقول بعبارة اخری نسبة الفاعل لا تحتمل الامکان الخاص و نسبة القابل تحتمله فيلزم ان يکون نسبة واحدة محتملة للامکان الخاص وغير محتملة له الا ان يعاد الی الجواب الاول فيقال جاز ان يکون ههنا نسبتان من جهتين احديهما واجبة علی التعيين غير محتملة للامکان الخاص والاخری محتملة له فيکون الجواب الثانی لغوا

المقصد الخامس

قال الحکماء القوة الجسمانية ای الحالة فی الجسم لا تفيد اثرا غير متناه لا فی المدة ای لا تقوی ان تفعل فی زمان

غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا يقوى ان يفعل حركة لا يكون
حركة آخر اسرع منها ولا في العدد اي لا يقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما
الحصر لاتناهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية
الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب
العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو لاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر
لاتناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة
ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرمات تقطع سهامهم مسافة
واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية
في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة
الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه
في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن مح لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتنقسم
بانقسامها فيكون مقدارها اعني الزمان ايض منقسما ايض واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمح
آخر واما اللاتناهي في المدة او في العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا
ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا
ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه
اي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما بان قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل
في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف
والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي في قبول الحركة لانه اي لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما
اي تفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان اعني الجسمين الصغير والكبير
المتساويين في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتيهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين
متفاوتتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايض
فيكون التفاوت بين اثريهما ايض كذلك اذ لا تفاوت في الاثرين ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين ح وبان
قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري لضعف قوة النصف في ذلك القبول وانما كانت
نسبة القوتين بالضعف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضنا بان نفرض قاسرا واحدا حركهما
بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العائقة عن
قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت ح في الحركة

القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبول التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالضعف فيكون نسبة الاثر اي الاثر بالضعف ايضا اذا تقررتا تان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثاني في الحركة القسرية فاذا فرضنا هما اي التحريك الطبيعي والقسري من مبدأ واحد اي ثم نقول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة الطبيعية التي هي للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركتهما من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة

الاول

ان القوة الجسمانية مؤثرة تاثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء فالفلك اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يوصف باللاتناهي في التاثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا

الثاني

ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون للجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم نصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تقدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا اجتمعوا على مسافة فالواحد منهم اذا انفرد بالا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل القوى اي لا يقوى على التحريك اصلا

الثالث

انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا متفاوتة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية

كالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك على الطبيعة المقابل للتحريك القسري تيناول ايضا
التحريك الصادر من النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لاتنقسم بانقسام محالها والعم اجسام
النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخ عن معاوقات الحاصلة في القابل لعطيتها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك
الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف

الرابع

امكان فرضها اي فرض الحركتين من مبدأ واحد عددي او زماني وهو ممنوعة فيما اذا كانت القوة غير
متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة

الخامس

وجود الحركتين الطبيعيتين او القسريتين لتقبلا الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة
النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزيادة عليها في الحركة القسرية
لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت قابل هي كالاعداد التي لم توجد
فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث
فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياده كل يوم اجابوا عنه بان ليس الحوادث مجموع موجود في وقت من
الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة
الجسمانية قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على
تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد
من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في
وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان الح اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه
وليس يلزم هذا الح من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم قد يوجد ان اي لا نم
ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نم انهما تقبلانهما على الوجه الذي يقع به
الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم الح لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان
في الخلال بان يوجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء كفلك القمر وفلك الزحل فان
القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين
توجد ان عندكم غير متناهيين يكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في
السرعة والبطوء ثم انه اي هذا الدليل بعد توجه المنع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة
عنها لا تستند الى العقل الكلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير قوى الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الكلي
الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يرجح به ارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من

دراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جزئية جسمية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رايهم وقد اجابوا من النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المجردة المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قدم على ان القوة الجسمية الجسمانية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لا جاز لبقاء القوة الجسمانية عدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تناهي جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا

عن

مدة الحركات

المقصد السادس

الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات ح نقول معنى التقدم بالعلة والذات انه كان نفس العلة كان تولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك لزم عليه الشئ لعلته فيمتنع لبطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا في اللفظ وان اردت به اي بتقدم العلة على معلوله امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اولا نتصور هناك التقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان نعم معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم بانها بالم يتم لها وجود في نفسها لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة لعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال وقد يقرأ في ابطال الدور وذلك لان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه ح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين شيئين فكيف يتصور بين الشئ ونفسه وقال والاقوى في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر هو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد

منہا مفتقر الی الآخر فیکان نسبۃ کل منہا الی صاحبہا بالوجوب والامکان معا وہو مح وانما کان ہذا اقوے من ذلک الاولی لان تحقق النسبۃ یکفیہ التغایر الاعتباری لاآیۃ جاز ان یکون لکل من شیئین جہتان تنشأ منہما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامکان لا انا نقول لادور الا مع اتحاد الجہۃ وعبارۃ لباب الاربعین ہکذا المفتقر الیہ واجب بالنسبۃ الی المفتقر والمفتقر ممکن بالنسبۃ الی المفتقر الیہ والمتبادر منہا ان المعلول یجب ان یکون لہ علۃ بخلاف العلۃ اذ لا یجب لہا من حیث ہی ان یکون لہا معلول بل یمکن لہا ذلک ولکن ان تحملہا علی المعنے الاول الذی ہو الصحیح ثم قال الامام الرازی ولا یرد ای علی الدلیل الاولی والاقوی المضافان تقصا بان یقع کل منہا مفتقر الی الآخر فیلزم افتقار کل الی نفسہ وان یکون نسبۃ کلو احد الی الآخر بالوجوب والامکان فلو صح ماذکرتم لامتنع اعضافان وانما لم یرد النقضا علی ماذکرہ لانہما اعتبار بان لا یوجدان فی الخارج فلا یوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان یفتقر کل الی الآخر ونقول تلازمہما علی تقدیر کونہما موجودین بوحدۃ النسب الذی یقتضیہا لا افتقار کل منہا الی صاحبہ فلا نقض بہا بوجہ قال صاحب اللباب ومع ماسبق من جواب شبہۃ الامام علی تقدم العلۃ فان عنی بالافتقار الذی ہو مبنی الدلیل المرضی عندہ امتناع الانفکاک مطلقا فقد یتعاکس الافتقار بہذا المعنے من الجانبین بجواز ان یمتنع انفکاک کل من شیئین عن الآخر ولا امتناع فی ذلک بل ہو واقع بین المتلازمین ولیس یلزم من تعاکس ہذا المعنے بین المعلول والعلۃ الامتناع انفکاک کل منہا عن نفسہ ولا محذور فیہ وان ارید بالافتقار امتناع الانفکاک مع نعت التاخر ای تاخر المفتقر من المفتقر الیہ جاء فی التاخر اعنی تاخر المفتقر الذی ہو المعلول باجاء من شبہۃ فی التقدم اعنی تقدم المفتقر الیہ الذی ہو العلۃ بعینہ اذ تقریرہ حاصل الدلیل ح ان المفتقر ای المعلول متاخر من العلۃ فلو کانت العلۃ معلولۃ لہ لافتقرت ای تاخرت عنہ فیلزم تاخر الشئے عن نفسہ بمرتبتین فیقال ان اردت بتاخر المعلول معنے المعلولیۃ کان قولک لزم تاخر الشئے عن معلولہ جاریا مجری قولک لزوم معلولیۃ الشئے لمعلولہ فیمتنع بطلانہ عین المتنازع فیہ وان اردت بہ معنی آخر فلا بد من تصویرہ وتقریرہ فالشبہۃ مشترکۃ بین الدلیل المردود والمرضے ایضا

المقصد السابع

فی بیان مقدمۃ یتوقف علیہا ابطال التسلسل وہی ان یقع العلۃ المؤثرۃ یجب ان یکون موجودۃ مع المعلول ای فی زمان وجودہ والا ای وان لم یجب ذلک بل جاز ان یوجد المعلول فی زمان ولم یوجد العلۃ فی ذلک الزمان بل قبلہ فقد افترقا ای جاز افتراقہما فیکون عند وجود العلۃ لا معلول وعند وجود المعلول لا علۃ فلیس وجودہ بوجودہا فلا علیۃ بینہما فان قیل لا یلزم من افتراقہما ان لا یکون وجود المعلول لاجل وجود العلۃ اذ لعلہا اے العلۃ فی الزمان الاول الذی ہو زمان وجودہا توجد المعلول ای یحصل وجودہ فی الزمان الثانی فیکون التاثیر والایجاد فی زمان الاول والحصول التاثیر المعلول فی الزمان الثانی قلنا الایجاد اے ایجاد

العلة للمعلول وايجابها اياه انكان نفس حصول المعلول فلا تخلف حصول المعلول عنه اي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وانكان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال له اي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله اي فلذلك الغير الذي هو الايجاب ايجاب آخر وننقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه اي الايجاب على تقدير التغاير ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجاب مغاير لحصول المعلول والا اي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجابات مطلقا سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان متغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة تنفي كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل تردید الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب عنه بانه اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فح لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس اي لا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له اولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المص رد والاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجود مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اي بوجودها بحيث ارتفعت العلة ارتفع المعلول بتعالارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اي وجود المعلول عن علة غيره ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر الا بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فليف يتصوران هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول الانكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثمه ايجادا حقيقة وليس ثمه حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها وهو عين ايجاده اياه اذهما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فيبطل ما توهم من الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر تنبيها على انه لا فرق بينهما فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا

المقصد الثامن

التسلسل ح وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية بوجوه خمسة

الوجه الاول

جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهي اذا اخذ من حيث هو جميعها اي اخذ بحيث لا يدخل فيها اي في جميعها غيرها اي غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شئ منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا فيعدم جزء منهما

لان المركب لا یتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمعروض عدم دخول غیر الاجزاء التی کل واحد منها موجود وذلک لانا اخذنا جمیع تلک الممکنات الموجودة بحیث لم یدخل فیه شیء سواها واذا لم یکن الجمیع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بین الموجود والمعدوم ولیس ذلک الجمیع الموجود بواجب لذاته لاحتیاجه الی کل جزء من اجزائها التی کلها ممکنة والمحتاج الی الممکن اولی بان یکون ممکنا فهو ای ذلک الجمیع ممکن لانحصار الموجود فی الواجب والممکن فله علة لما مر من ان الممکن محتاج فی وجوده ای فی وجوده الی ما یوجده خارجة عن ذلک الجمیع اذ الموجد للشیء لا یکون نفسه والا لکان موجودا قبل وجود نفسه ولا شیئا من اجزاء والا اوجد ذلک الجزء نفسه لان موجد الکل موجد لاجزائه کلها ومن جملتها ذلک الجزء وانما ای تلک العلة الخارجة عن سلسلة الممکنات توجد لا محالة جزء من اجزاء تلک السلسلة فان جمیع الاجزاء لو وقع بغیرها ای بغیر تلک العلة کان المجموع ایضا واقعا بغیرها اذ لیس فی المجموع شیء سوی تلک الاجزاء فلم تکن العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه فی وجوده عنها بالمرة واذا کانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا یکون ذلک الجزء مستندا الی علة موجودة داخلة فی السلسلة و الا توارد موجودان علی معلول واحد شخصی وهو ای عدم استناد ذلک الجزء الی علة داخلة فی السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان کل واحد من احاد السلسلة مستندة الی جزء منها الی غیر النهایة هف وایضا اذا لم یستند ذلک الجزء الی علة کان طرفا لتلک السلسلة فیکون متناهیة مع فرضها غیر متناهیة واذا استلزم وجود شیء عدمه کان محالا فالتسلسل ع وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجمیع والمجموع والجملة انما یطلق علی المتناهی وهذا نزاع لفظی اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلک الامور بحیث لا یخرج عنها واحد منها کما نبه علیه بقوله ولا یخرج عنها شیء منها وهذا اعتبار معقول فی الامور المتناهیة وغیر المتناهیة الثانی ان احاد الممکنة المتسلسلة الی غیر النهایة اذا کانت متعاقبة لم یکن لها مجموع موجود فی شیء من الازمنة وجوابه ان کلامنا فی العلل المؤثرة و قد سبق فی المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلک الاحاد علی تقدیر اجتماعها فی الوجود یعتبر تارة ماهیة اجتماعیة تصیر بها شیئا واحدا ویعتبر اخری بدون تلک الهیئة فان اردت بجمیع السلسلة المعنی الاول لم یکن موجودا ولا ممکن الوجود ایضا لان الهیئة الوحدانیة العارضة لها فی العقل امر اعتباری یمتنع وجوده فی الخارج واستحالة جزء من المرکب مستلزمة لاستحالة الکل فان اردت به المعنی الثانی اخترنا ان علة الجمیع علی معنی انه یکفی فی وجوده نفسه من غیر حاجة الی وجود امر خارج عنه فان الثانی علة للاول والثالث علة للثانی وهکذا فکل واحد من احاد تلک السلسلة علة فیها ولما لم یکن المجموع الماخوذ علی هذا الوجه غیر الافراد لم یحتج الی علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع فی تعلیل الشیء بنفسه علی هذا الوجه اعنی ان یعلل کل واحد من اشیاء غیر متناهیة بما قبله فی الترتیب الطبیعی فلا یحتاج تلک الاشیاء الی علة اخری خارجة عنها فیکون تلک الاشیاء معللة بنفسها علی معنی انها کافیة بوجودها بما فیها انما الممتنع تعلیل شیء واحد معین بنفسه والجواب ان المراد هو المعنی الثانی کما اشار الیه بقوله ای بحیث لا یدخل فیها غیرها فیکون المجموع ح عین الاحاد ولا شک ان هذه الاحاد ممکنات

موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة
الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة في السلسلة
كانت العلة الموجدة لجميع الاحاد جميع تلك العلل الموجدة للاحاد ونقول جميع تلك العلل الموجدة للاحاد التي هي علة موجدة
لجميع الاحاد اما ان يكون عين تلك السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشئ سواء كان
ذلك الشئ واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان تتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع
بالوجود على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران

التسلسل

متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما تتفق على بطلانه فانه باطل بديهة
على اي وجه فرض حتى سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور
الرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة
جزء منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب والاثر في ممكن حصول مجموعهما وذلك المجموع ممكن التوقف على الممكن الذي هو جزؤه
فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا للكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثرا لشئ والجواب ان الكلام في
العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير على معنى ان
لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون
تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في
السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل
المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الآخر علة موجدة للسلسلة باسرها

تسلسل

مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في سلسلة الممكنات متصاعدة في العلل
لا متنازلة في المعلول كما لا يخفى على ذي فكرة

الوجه الثاني

من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول بالطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى هذا اذا كانت السلسلة من جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة
بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وما بعدها بمتناه اي غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان من غير
متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احدهما على الآخرى من ذلك

الكاتب

المبدأ اي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالاول من احدهما بالاول اي بازاء
الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الناقصة كانت
الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الاحاد هذا خلف ذا لا اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة
واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شئ وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازاء شئ

من الناقصة بينقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه كما
صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضنا غير متناهيتين وغير
منقطعين فيها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل آلته بجريانه في الامور
المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون
العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل تام فيها
مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى
تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة
ونسترد الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات
بل جميع ما يستدل بالتطبيق على برهان التسلسل فيه قد ضبطها وجود وليس المذكور الذي هو المعلولات و
نحوها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم ووقوفها فيه باعتباره بخلاف مراتب
الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون وجودها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية
التي لا تتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية
محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تنطبقان فنختار انهما اي الجملتين المفروضتين في الاعداد ينقطعان في
التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون
محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر او نختار انهما لا ينقطعان
ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في
نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه او عدمه
اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال مما عرفت وانما قلنا
قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل ما له وجود اما معا سواء كان بينهما ترتيب او لم يكن
واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبهما اي ترتيب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود
والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر
اما مجتمعة واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في الامور لها وجود بالفعل وترتيب اما وضعا واما طبعا ليسقط
عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكروه انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا
جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من جملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق
بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج لم يتم معا لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي
اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة

ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء البعض الا اذا كانت الاحاد موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون اول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان تقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من اخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى وافيره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين الاعداد الحصے فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجانبين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني فليس الحال في اعداد الحصے كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها فالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيق فلا نقض بالاعداد اصلا قال المص وانت تعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق عام لقياسه جريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا

الوجه الثالث

ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن اللزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين ا وب اقل من ذراع وما بين ب وج ايضا وما بين ج ود كذلك فلا يكون ما بين ا ود اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين ا وب اقل من ذراع وما بين ا وج اقل ايضا وما بين ا ود كذلك فاذا اخذ مع الواقع بينه وبين المبدء على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة وهذا حكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع ولو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدء داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدء كان المجموع زائدا على فرسخ بجزئين هما المبدء والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة وجرت

من احتج به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بالحدسي يحتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل لم يتعين عندنا ولم يكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين وتلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهو البرهان الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة معا المرتبة سواء كان ترتيبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل ذرعا ما غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض

الوجه الرابع

لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والثاني باطل واما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول الاخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان معلول الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدء السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوي عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهي بطلان التالي فلان العلة والمعلول اي العلية والمعلولية متضائفان تضائفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضائفين الحقيقيين وجد الآخر مطلقا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضائفين المشهورين كالاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضائفات فيقال لو تسلسل المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كلما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فتساوى عدد العلة والمعلولية كما حققناه وبالجملة فان التسلسل في المتضائفات يستلزم كون احد الاضافتين ازيد عددا من الآخرى وهو باطل

الخامس

اما سنبين في الالهيات انتهاء الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده ينقطع السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه مختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان

بطلان النسبة بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبتنا الواجب ببطلان النسبة كان كل منهما موقوفا على الآخر

المقصد التاسع

الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التاثير هو ان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط لاحراق النار اذ النار لا يؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اي ذات المؤثر فيتوقف عليه ايضا تاثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته الموقوفة على جزئه وعدم المانع ليس ما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط في ذلك او قد علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تاثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب وعده اي عد عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التاثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق عليه اسمه ونسب حكمه اليه مجازا

المقصد العاشر

في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامها عندهم قال الآمدي ابطال المحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة لبعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اي في هذا المقصد مسائل ثمان

الاولى

في تعريفها واقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا يكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجب اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كما سياتي وتفاوت الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم توافقوهم في هذه وقوله لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجب لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذي يوجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع اذ العلة ما كان المعتل به معللا هو اي كون المعتل معللا به قولا اي قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم والقدرة لها اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم

الدور وتحقيقه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا صح اعتبار المنعطيب في تعريفها وان لم يوجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص واحد مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسياتي ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو ان ورود العلة اسم القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلة وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اي ينقله من حال الى حال او العلة هي التي تتجدد بها اسم تجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة للعالمية عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما قبل ذلك ان تاخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة وعقبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما تجدد من الاحكام بالعلة

المسئلة الثانية

قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تعريفا على القول بالحال وان انكره اي الاستاذ الحال فكلامه ههنا على سبيل التنزل والتسليم لثبوت الحال وانكره ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة القائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة بحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره قالت المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالقدرة والعلم والارادة وسائرها يشترط في قيامه بمحل الحيوة اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكما فكان المجموع عالما وقادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان عند من ثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل تختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها بمحل مشروطا لقيام الحيوة بذلك المحل والالزم التسلسل كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية اقامت اما بنفسها ويبطله انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله ايضا ان نسبته اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع الاشخاص سواء فح اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او توجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون قيمه بالعلم قائم بغيره وهو باطل بالضرورة

فانقيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان تقوم
بعضها بنفسها اذ وجود الجوهر عندكم علة لزوجيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه الا ان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا
امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوزه اي تعدي الحكم
اذا كان محل العلة جزء المحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بالعلم قائم بعمرو
ليس كذلك فان عمروا ليس جزء الزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فما ذكرتم تمثيل اي بيان الحكم
الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي وقد يجاب عما تمسكت به الاستاذ وهو
انكم جوزتم كون الباري عالما فاعلا والعقل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما او مقدورا
مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مذكورا ومرادا وكذا الامر على
لكون الفعل واجبا وانه علة لكونه حراما فلا قيام العلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا من قال
منا بكون وجود الجوهر علة الزوجية يلزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال
ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة للزوجية فلا اشكال في قيام العلة بجزء المحل حتى الحكم للكل كما ذهبتم اليه
لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بجزء آخر لا يقال هذا اي قيام العلم بجزء
مع قيام الجهل بجزء آخر تقدير محال لتضادهما اي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما يعني العالمية والجاهلية
فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا لكان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول هذا يعني قيام العلم بجزء والجهل
باخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما
بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديتهما الى
غير محلها اي تعدية حكمهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المح لانه المستلزم لاجتماع
المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يتاتى في العلم والجهل لا في جميع العلل
التي جوزتم تعدية احكامها فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه باخرى منه قياما معلوما
بالضرورة فيجب اتصاف الجملة بهما فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا
عنه معا وليس يمكن ان يقع هذا التقدير مح لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بان
العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصح لقاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم
عن محل العلة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المص لانه مر مثله في بحث الوجود ونتنزع في الجواب
الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية
ولا العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكما والا كان للمعدوم والممتنع صفة ثبوتية اذ التعلق العلم به كما اشرنا اليه
ومن الظاهر المكشوف المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلق العلم به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورة
والمرادية والمقدورية صفات اعتبارية

المسئلة الثالثة

العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيانه اي بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة
فان الكلام في الحكم الثبوتي اذ العدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون موجب
الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا هو الطريق هو المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه

الوجه الاول

لو جاز العالمية لعلم معدوم لجاز لزوم الجاهلية لجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الآخر فاذا عدما اي العلم و
الجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب
الصفة فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا انه
يجوز ان تسلب صفة من محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان
وذكر نحوه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله وايضا فلا نم اجتماع العدمين اذ عدم
العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز
ان يكون العالمية معللا بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية معللا بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان
في محل كان عالما جاهلا لشئ واحد من جهة واحدة قلت لا نم انه اذا كان مسمى العلم عدميا موجبا
لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نم امكان اجتماع
هذين العدمين مع بينهما من التقابل والتضاد ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا

الوجه الثاني

شرط العلة قيامها بالمحل الذي توجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى توجب له حكما ثبوتيا قلنا
ان اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها ففيه
النزاع لان معنى كلامك ح هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او انضافه به
يعني وان اردت بالقيام انضاف المحل بالامر الذي هو العلة فقد يتصف المحل بالموجود وبالعدمي كاتصاف
زيد بانه فجاز ان يكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى

الوجه الثالث

العلة هي الموجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه هو اللاايجاب عدمي لصدقه على المعدومات فاذن
لا بد ان يكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين يجوز
ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما
بالاتفاق من مثبتي الاحوال فنقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لا يجاب مسمى الوجود
في الكل هذا خلف او العلم مع الوجود فترك العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال او العلم اي كونه

عالماً اما الحال فليس بموجود فثبت ان العالمية قد لا يكون موجودا وقيل الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود فرق
بينه وبين العالمية الا وجود وبينه وبين كونه عالما

فيها | **المسئلة الرابعة** | عالما

العلة العقلية التي كلامنا فيه دون الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد
المعلول الذي هو الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا معنى وجوب الاطراد ولا خلاف فيه اصلا
بين مثبتي الاحوال منعكسة فيستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه ايضا في
الانعكاس وجوابه في الاحوال الحادثة فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا
من مثبتي الاحوال واوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري
وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة ويلزمهم احد الامرين اما
تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان اذ يعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء
كانت مشروطة بالحيوة اولا لا يوجب كون محلها عالما او ثبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز
ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به
كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز
في المقارنة في العلم اي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللا به وعلى هذا فالاظهر
ان يقول للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان الحكم المقارن
للعلة غير ثابت لها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله وسياتي تمامه في بحث
الصفات فاشارة اي ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت
العلة او لم يوجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كلها مطرد
منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود
الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا
يمتاز العلة من غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء
لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما
ايجابا يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما
فاوجب له العلم ويعلم بالضرورة ايضا او بدليل آخر يرشدنا الى تميز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس

المسئلة الخامسة

ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا الحكم ضروري
فانه لا يتصور عالم بلا عالمية يعني انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء آخر اصلا

وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يكن
لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فالقيل اقتضاء العلم للعالمية مشروط بقيامه
بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اي اضداد العلم قلنا بل هو مشروط وجوده فان وجود العلم
في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في شروط تاثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة
وبين شرط اقتضائها المعلولها بعد وجودها مما لا سترة به

المسئلة السادسة

لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو
التفصيل الذي اشار اليه بقوله واعلم انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين
كالعالمية بالسواد وكالعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما من الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة
والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين
كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت العلة غير
مطردة قيل ههنا اشكالان

الاول

ان لله تعالى علما واحدا وعالمية متعددة بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض
وهذا لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد
الثابت له تعالى قلنا التزمه القاضي وقال عالمية تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده
الآمدي بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياض مع
تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما واما عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهل الصعلوكي
من الاشاعرة لله علوما غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة و
لما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علم الله تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق
العلم الواحد وتعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى اما
في المشاهدة فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم

الاشكال الثاني

الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح
فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع انفكاك بينهما
كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في الشيء من
الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا نحكم فيهما اي في الاحكام المتلازمة بايجاد العلة ولا بتعددها

الا بعد دلالة السبع على احدهما وقال الآمدي الحق ما اختاره وهو انه يجوز اقتران المشاهد لو كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كانواع المباحات ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالمية الله تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها

المسئلة السابعة

لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او على البدل اما التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر في الواحد بالتشخص لا بعلل بالعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه او مختلفان فيجوز افتراقهما فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثانية وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدي والمختلفان لا بد ان تختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله تعالى وبعلمنا وهي حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين الا بعارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما واما على سبيل التركيب فلان حقيقتها حال الانفراد وحال الاجتماع واحدة فاذا لم يؤثرا في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم يؤثرا فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضي هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة بها احكامها مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامهما

المسئلة الثامنة

في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال وهو من وجوه تسعة

الاول

العلة مطردة حتما اذا وجدت وجد الحكم قطعا والشرط لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالشرط والحيوة للعلم

الثاني

العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء الاضداد للعلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ان ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى الشرط لا بد ان يكون وجوديا

الثالث

قد يكون الشرط متعددا بان يكون المشروط واحدا وله شروط كثيرة يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط

الرابع

الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفة يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون موثرا بل الموثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم شرط الحكم من حيث يتوقف وجوده عليه

الخامس

العلة لا يتعاكس اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا بمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من لبنتين المنتهيتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقديم

السادس

الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالتين وكذا كل حكم بالقياس الى علة

السابع

الصفة التي يكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا يكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة

الثامن

الحكم الى الواجب لم يتوقف على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون الشرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه واجبا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة

التاسع

العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا للمشروط خلاف قال به القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنه علة فيه في تصحيحه وموثرة في صحته وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقف العلم في صحته على شروط اخرى كانتفاء اضداده ووجود محله وح فلا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق

الموقف الثالث

في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها الصفة
الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيه التقسيم المشهور عندنا يعني الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي
التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج في وصف
الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحصول
في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجود مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على
ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا للمغيرة انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال العبارة هي ما يحتاج
وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه في تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأي نفاة الاحوال منا
وهم الاكثرون وقال بعض من اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات
مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجواهر جواهر اذواتا او شيئا او متحيزا او حادثا او قابلا للاعراض احوال زائدة على
ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء الذات والمعنوية بقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع
بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن
انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة
فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية منقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه
منهم من خص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية و
البياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد و
البياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية من الصفة اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك
اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا
وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا في نسخة المتن اثبتوا انها اي
الصفة النفسية يشترك منها الموجود والمعدوم في انها يكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني
الصفة المعنوية وقال بعضهم هي صفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل
الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير لازم الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل
وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم
الممكن عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي
التي لا تتحقق له في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا تاثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى
اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثها كالتحيز وقبول الاعراض للجواهر وكالحلول في
المحل والمضادة للاعراض وكايجاب العلة لمعلولها وقبح القبيح فان هذه صفات واجبة الحصول لموصوفاتها

عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة الحصول للموصوف عند حدوثها وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر عن
المستطاع طاعة او معصية وتعظيما او اساءة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك ارادة و
قصد وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصدا الى طلب الفعل واما غيرها اي
غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانها تابعة بحدوث العالم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية
والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم او للارادة
فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة قد يوجد منه في بعض الاوقات في تلك
الصناعة ما هو في غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان
المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه
بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا
مخترعا للمريد دون ما كان فيها ضروريا وقال آخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف
في الحسن هو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجب او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة
فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة **المرصد الاول** في المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وفيه
مقاصد الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب
اذ ليست موجودة والجواهر ايضا اذ هو غير قائمة بالمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير
اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال الاشاعرة والعرض ما كان صفة
لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفات لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض
ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد اقام بالمتحيز وانما اختاروا
هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زايد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز
حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء افناء الجوهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قايما
بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم عرضا
لا محل كابي هذيل العلاف الكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين القايلين
بارادة قايمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه واما تعريفه
عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا
وان كان يطلق اي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء
في الكل والجزئي في الكلي وكوجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة والمرض وكونه في
السعادة ان يكون وجوده هو موجود في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير
الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس

بشيء بل الصحيح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا
الجواهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة
في المادة واشار بالقوم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجواهر والعرض ومن ثم لم يصدق الجوهر
على ذات الباري **المقصد الثاني** في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي
وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة
وساير ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم
والحرارة وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان كابي هاشم وبعض اتباعه عقله وآخرون
الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم
ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود
يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد
منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة
الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة
وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون
قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوز كالجبائي واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس عدد اولى من عدد
فوجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع والجواز لضعف الماخذين ووجه
اي وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم
واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد و
الالف مراتب غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا نزاع في ان
الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث**
في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه اي العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة
فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة ولم ياتوا في الحصر بما يصح الاعتماد عليه و
عمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث تقل من الانتشار وتسهل الاستقرار انهم
قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض
كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم
بالعرض والمراد بالقسمة ههنا يعني حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كل منهما قابل

للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء وهذا
المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه
عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال
بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم
بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول القسمة
واريد بها الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب
ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين
هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصها بالمتصل
لان الوحدة التي تنقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء دون شيء وفي عبارة الملخص نوع
اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول
بل هو شامل للمعنى المتصل والمنفصل معا واليه اشار المص بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه مختص بالمتصل فيكون
الحد غير جامع لخروج المنفصل والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه
معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف ورسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس
العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما يصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف
لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا يندرج في العرض الذي هو
من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبع الاول الاين
وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل
للجسم بالنسبة الى المكان الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا من امكنته مثل الدار والبلد
والاقليم والمعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب اين هو الثاني متى
وهو الحصول او الهيئة الثانية للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف الآنية الحاصلة دفعة مثل الباء
والتاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها
فانه يجوز ان يجاب بها السؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان
في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء اي الجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض بالقرب والبعد
والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها
نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة للسببين معا فالقيام والاستلقاء وصفان متغايران لاختلاف نسبة
الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين
الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه

كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة موجودة باقية بشخصها فيكون وضع الانعكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما
ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجة لانا نقول الجنس
والفصل متحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته وقارنت الى فصل آخر فالحق
اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة وهي هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
وبهذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان
هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط امرا طبعيا
خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبعيا سواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل بجميع البدن او محيطا بالبعض
كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى
نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة يعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة
ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن
حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه صفة هي الاين واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل
مضافا فالان لفظ المكان نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشئ ذا مكان اي متمكنا فيه
فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشئ في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشئ والمكان لا نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التي
ليست بمضاف وبين المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا
السادس ان يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير الذي هو من
مقولة ان يفعل فهو يعني ان يفعل غير ما هو مبدأ السخونة اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان
يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير
قارة وهي التأثر التسخن الذي من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذن غير السخونة لبقائها بعده اي بعد التسخن
الذي لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع
المستقر في الخشب وغير استعداده لها اي غير استعداد المسخن للسخونة لثبوته قبله اي قبل التسخن الذي هو من مقولة الكيف
ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال
قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في
الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو
عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا بل حصرنا فيها المقولات وهي
الاجناس العالية على معنى ان ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يردان اي الوحدة والنقطة علينا
الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرناه حتى يثبت انهما جنسان

عاليا ان للاعراض خارجا عن التسع فبطل بها حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت شيء منها اي من هذه الامور
الثلثة لجواز ان يكون قولها على ما تحتها قولا عرضيا وان يكون ما تحتها اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا
وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج
عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما اندراجهما في مقولة الكم على ما زعمه فباطل لان الكم
هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى الانحصار للمقولات العرضية في التسعة يشتمل على
مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنسا عاليا سواها وليس شيء من هذين
المقامين بيقيني وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة
بالحقيقة وهو عارض لها فيكون ح عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير
جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون
اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الآخر جنسا متوسطا ان كان
ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يقصد
احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اي ولم يثبت الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة اخرى اي جنس
عالي للاعراض مغاير التسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه اي العرض ينقسم
انقساما دائرا بين النفي والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما مر من ان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة
او لا الثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته او لا فهذه اقسام ثلثة لا مخرج للعرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر اقسام
الموجود الممكن في اربعة على هذا فالنسبة اما للاخرى لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع او لا يكون
النسبة بين اجزاء موضوعها بل المجموعة الى امر خارج عنه وهي اي هذه النسبة اما الى كم فان كان قارا
يجوز اجتماع اجزائه معا فان انتقل ذلك الكم القارة اي بانتقال موضوع النسبة فهو الملك فهو الا الاين
وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى النسبة فالمضاف لان النسبة ح متكررة واما الى كيف لا يفعل النسبة
الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او يكون هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر
وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض عما ذكرنا من الاعراض
الثلثة فالنسبة الى الجوهر راجعة الى النسب المذكورة لا قسيما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر
مقولات والاعراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكر في هذا الحصر انا لا نسلم ان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة
فقط حتى ينحصر في الاين والملك بل قد يكون بالنسبة الى الكم القار بوجه آخر كالمماسة بين سطحي جسمين والمطابقة
التي هي الاتحاد وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاز التركيب
وانه يوجب تكثير الاقسام اذ يجوز ح ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون
قسما خارجا من الاقسام المذكورة وايضا فيبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل

ولا برهان على انتفائه اي انتفاء هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لا يتعين
ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان الحركة التي كان الزمان متعلقا
والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شيء منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا
لانم ان النسبة الى الكيف لا تقبل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة
بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه آخر لم يكن منحصرة في ان يفعل وان ينفعل على ان
انحصار ما بين المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه اي
حلول الاعراض في ذات الجوهر وكون الحيز حيزا له غير حصوله في الحيز لان حصوله نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له
نسبة للحيز اليه وبالجملة فليس انتفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرينا الوجود
فما وجدنا شيئا هو جنس عالي للموجودات الممكنة غير ذلك الذي ذكرنا كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع
اثر ذي اثر قبل كل شيء الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى
كيفية الاستقراء فلا باس فان فيه ان فيما ذكره تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشئ من
الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات بالمشاورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه
سوى الاستقراء الذي لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف
والنسبة الشاملة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة
وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وح اما ان يقتضي
لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات فان المفهومات
الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل
ليست مندرجة فيها وكذا مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات
لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به جهة نوعية قالوا
واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان
فلا تندرج الحركة فيهما **المقصد الرابع** في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه
ذهب الى ان العالم كلها جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عرضا بل جوهرا والقائلون به
اي بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالي بشأنهم كابي الهذيل العلاقي
ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية يحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها اي بتلك
الارادة والضرورة كافية لنا في هذين المقامين فانا ندرك الالوان والاضواء والاصوات والطعوم و
الروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في انها مما لا يجوز قيامها بالذات وبنفسها
ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري جل وعلا مريدا بها مع استقرائها ونسبتها اليه الى

غیرہ مکابرۃ صریحۃ المقصد الخامس فی ان العرض لاینتقل من محل الی محل علی قیاس انتقال الجسم
من مکان الی مکان وہذا الحکم قد اتفق علیہ العقلاء علی صحتہ عند المتکلمین لان الانتقال انما یتصور فی
المتحیز وذلک لان الانتقال ہو حصول الشئ فی حیز بعد ما کان فی غیرآخر وہذا المعنی لا یتحقق الا فی المتحیز و
العرض لیس بمتحیز وفیہ نظر فان ذلک الانتقال المفسر بما ذکر ہو انتقال الجوہر من مکان الی مکان آخر
واما انتقال العرض الذی کلا منافیہ فہو ان یقوم عرض بعینہ بمحل بعد قیامہ بمحل آخر ولیس ہذا مما
لا یتصور فی العرض بل لا بد لنفیہ من برہان لا یقال ہو حال الانتقال اما فی المحل الاول او الثانی
وکلاہما باطل لان کونہ فی المحل الاول استقرار فیہ مقدم علی انتقال عنہ وکونہ فی المحل الثانی ثبوت فیہ
متاخر عن الانتقال الیہ واما فی محل آخر فیعود الکلام الی انتقالہ الی ہذا المحل ویلزم ذلک المحذور
لانا نقول جاز ان یکون انتقال العرض دفعیا لا تدریجیا فیکون ان مفارقتہ بمحلہ ہو ان مقارنتہ
بمحل آخر واما عند الحکماء فان تشخصہ ای تشخص العرض المعین لیس لذاتہ وماہیتہ ولا للوازمہا
والا انحصر نوعہ فی شخصہ ولا لما یحل فیہ والا دار لان حلولہ فی العرض متوقف علی تشخصہ ولا لمنفصل
لا یکون حالا فیہ ولا محلا لہ لان نسبتہ الی الکل سواء فلو کان علۃ لتشخص ہذا الفرد دون غیرہ ترجیح بلا مرجح
فہو ای تشخصہ بمحلہ فالحاصل فی المحل الثانی ہویۃ اخری ای تشخص آخر غیر التشخص الذی کان
حاصلا فی المحل الاول لانہ لما کان بمحلہ مدخل فی تشخصہ لم یتصور مفارقتہ عنہ باقیا تشخصہ بل
یجب انتفاؤہ ح فلا یکون الحاصل فی المحل الآخر عین الذی عدم بل عرضا آخر من نوعہ و
الانتقال من محل الی محل آخر لا یتصور الا مع بقاء الہویۃ المنتقلۃ عن احدہما الی الآخر و
اذ لا بقاء للہویۃ ہہنا فلا انتقال اصلا وفیہ نظر لجواز ان یکون تشخصہ بہویتہ الخاصۃ ولا یلزم ح انحصار
النوع فی الشخص انما یلزم ذلک اذا کان تشخصہ بماہیتہ وفیہ بحث لانہ ان ارید بہویتہ الخاصۃ
تشخصہ لزم کون الشئ علۃ لنفسہ وان ارید ماہیتہ مع تشخصہ کان الکل علۃ لجزئہ وان ارید وجودہ
العینی فان اخذ مطلقا لم یکن علۃ لتشخص معین وان اخذ معینا فکذلک لان تعین الوجودات فی
افراد ماہیۃ نوعیۃ انما یکون بتعینات تلک الافراد فلو عکس دار ولم یرد علی الدلیل انا لا نم استواء
نسبۃ المنفصل الی الکل اذ یجوز ان یکون لہ نسبۃ خاصۃ الی التشخص معین خصوصا اذا کان المنفصل
فاعلا مختارا فان لہ ان یختار ما شاء ویرجحہ الیہ علیہ انہ لا یطرد فی عرض ینحصر نوعہ فی شخصہ وربما یقال
فی اثبات امتناع الانتقال العرض یحتاج الی المحل لنفسہ فاما ان یحتاج العرض المعین الی محل
معین فلا یفارقہ لان خصوصیتہ ذلک العرض المعین متعلقۃ بذلک المحل المعین ومقتضیۃ ایاہ لذاتہا
او الی محل غیر معین ولا وجود لہ لان کل موجود فی الخارج فہو متعین فی نفسہ فیلزم ح ان
لا یوجد العرض فی الخارج لانتفاء المحل الذی یحتاج ہو الیہ وہذا باطل قطعا فتعین الاول فامتنع

الانتقال

الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل بلا شرط التعيين اي الى محل مطلق غير مقيد
بالتعيين وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعيين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعيين في
كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعيين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان
لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعيين ولا يحتاج الى المقيد بعدم
التعيين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعيين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعيين
فيه كما قد علمته من ان المهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يقيد به اعم من الماهية المخلوطة
المقيدة الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا فهو
اي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز
بالنص فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فتعين الاول
فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي
ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح ينتقل منه الى ما يجاوره والحرارة
ينتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور
او المماس تشخص آخر من الرائحة والحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح او النار يحدثه الفاعل
المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك التشخص الآخر على المحل
من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له في المجاورة والمماسة المقصد
السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه المذكور
في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه التحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا
اي كون الشيء متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا
لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات
بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره والوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه
وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا لجميع تلك
الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحدا كان او متعددا
بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به لان
الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه وبها اي هذان
الوجهان ضعيفان اما الاول فلا نم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو اختصاص الناعت
وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا
والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وتحققه اي تحقق ان معنى القيام

هذا دون ذلك امران الاول التحيز صفة للجوهر قائمة به وليس التحيز تحيزا تبعا لتحيزه والا كان الشئ
الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا
بالجوهر حتى تتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر
وهو اشتراط الشئ بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز
مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لانهاية له الامر الثاني اوصاف الباري قائمة به
كما سنبينه من غير شائبة التحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لاينفي ان يقوم عرض لعرض ثان
وذلك العرض الثاني بآخر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه
ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا
له في تحيزه ابتداء بل هناك ما تبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لايكون متبوعا لآخر
اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر
مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو اي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخرة الى الجوهر محل النزاع
فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لايقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام
العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل
وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة احتج
الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة
بالجسم فانها يوصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة
ان يوصف بانه سريع او بطئ والجواب انه لايصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اي السرعة والبطوء
ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما السكنات اي السرعة والبطوء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات
وقلتها وكثرتها فحاصل البطوء ان الجسم يسكن بسكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة
انه يسكن بسكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انهما بهذين المعنيين
من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات ومراتبها
المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمه امر موجود الا الحركة المخصوصة التي
هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطوء اللذان يوصف بهما الحركات
فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة
وقيس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء ولذلك وكونهما امرين نسبيين
اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة يكون سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى فعلى هذا فالسرعة والبطوء وصفان للحركة اعتباريان

ولا نزاع فی وصف الاعراض بالامور الاعتباریة انما الکلام فی وصفها بامور موجودة وللحکماء احتجاج آخر وہو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الکیف قایمان بالسطح لانه الذی یوصف بهما والسطح عرض فاشار الی جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة وان سلم انهما کیفیتان ای لا نسلم انهما من باب الکیف بل هما من مقولة الوضع التی ہی من النسب الاعتباریة وان سلم انهما کیفیتان موجودتان نقیا مهما بالجسم لا بالسطح **المقصد السابع** ذہب الشیخ الاشعری ومتبعوه من الاشاعرة الی ان العرض لا یبقی زمانین فالاعراض جملتها غیر باقیة عندہم علی التقضی والتجدد بتقضی واحد منهما وتجدد آخر مثله وتخصیص کل واحد من الآحاد والمتقضیة المتجددة لوقتة الذی وجد فیه انما ہو للقادر المختار فانه یخصص بمجرد ارادته کل واحد منها بوقته الذی خلقه فیه وان کان یمکن له خلقه قبل ذلک الوقت وبعده وانما ذہبوا الی ذلک لانهم قالوا بان السبب المحوج الی المؤثر ہو الحدوث فیلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحیث لو جاز علیه العدم تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا لما ضر عدمه فی وجوده فدفعوا ذلک بان شرط بقاء الجوہر ہو العرض ولما کان ہو متجددا محتاجا الی المؤثر دائما کان الجوہر ایضا حال بقائه محتاجا الی ذلک المؤثر بواسطة احتیاج شرطه الیه فلا استغناء اصلا ووافقهم علی ذلک النظام والکعبی من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوی الازمنة والحرکات والاصوات وذہب ابو علی الجبائی وابنه وابو الهذیل الی تغایر الالوان والطعوم والروایح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الکلام وللمعتزلة فی بقاء الحرکة والسکون خلاف کما ستعرف فی مباحث الاکوان قالوا ای الفلاسفة وما لا یبقی من ہذه الاعراض السیالة یختص امکانه لوقته الذی وجد فیه لا قبل ولا بعد ای لا یمکن ان وجد قبل ذلک الوقت ولا بعده لاستناده الی سلسلة متقضیة لذلک الاختصاص احتج الاصحاب علی علوم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها لو بقیت لکانت باقیة ای متصفة ببقاء قائم والبقاء عرض فیلزم قیام العرض بالعرض قلنا لا نم ان البقاء عرض بل ہو امر اعتباری یجوز ان یتصف به العرض کالجوہر وان سلم کونه عرضا فلا نم امتناع قیام العرض بالعرض الوجه الثانی یجوز خلق مثله فی محله فی الحالة الثانیة من وجوده لان الله سبحانه وتعالی قادر علی ذلک اجماعا فلو بقی العرض فی الحالة الثانیة من وجوده لاستحال وجود مثله فیه والا اجتمع المثلان وذلک مح فبقاء الاعراض یوجب استحالة ما ہو جایز اتفاقا فیکون باطلا قلنا نخلقه الله تعالی منه ای فی ذلک المحل بان یعدم الاول عنه لان جواز الحالة مثله فی محله فی الحالة الثانیة لیس مطلقا بل مشروط باعدام الاول ولا استحالة فیه کما لا استحالة فی جواز ایجاده مثله فی محله فی الحالة الاولی علی تقدیر عدم ایجاد الاول فیها وایضا ما ذکرتم یلزمکم فی الجوہر لانه یجوز خلق من مثل انی حیزه فی الحالة الثانیة من وجوده اجماعا فلو کان باقیا لامتنع خلق مثله کذلک لاستحالة اجتماع المحیزین

بالذات فی حیز واحد فانتقض دلیلکم الوجه الثالث وهو العمدة عند الاصحاب فی اثبات هذا المطلب
انها ای الاعراض لو بقیت فی الزمان الثانی من وجودها امتنع زوالها فی الزمان الثالث وما بعده
واللازم الذی هو امتناع الزوال بط بالاجماع وبالشهادة الحس فانه یشهد بان زوال الاعراض
واقع بلا اشتباه فیکون الملزوم الذی هو بقاء الاعراض باطلا ایضا بیان الملازمة انه اذا زال العرض
بعد بقائه فاما ان یزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان یزول بغیره المقتضی لزواله وذلک الغیر اما
امر وجودی یوجب عدمه لذاته ای لا باختیاره فیکون فاعلا موجبا وهو طرد الضد علی محل العرض
او لا یوجبه لذاته بل باختیاره بوجه وهو الفاعل المعدوم بالاختیار واما امر عدمی وهو زوال الشرط
وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلیة باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو کانت مقتضیة لعدمه
یوجب ان لا یوجد ابتداء لان ما یقتضیه ذات الشیء من حیث هی لا یمکن مفارقته عنه واما زواله بطرد
ضده علی محله فلان حدوث الضد فی ذلک المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم یخل عن ضد لم یمکن
اتصافه بضد آخر فلو کان انتفاؤه عن المحل معللا بطریانه علیه لزم الدور لان کل واحد من انتفاء
الضد الاول وطریان الضد الثانی موقوف علی الآخر معلل به او نقول فی ابطال هذا القسم لما کان
التضاد من الطرفین فلیس الطاری بازالة الباقی اولی من العکس وهو ان یدفع الباقی للطاری
بل الدفع الصادر من الباقی اهون من الدفع الصادر عن الطاری فیکون الدفع اقرب ای
الوقوع من الرفع واما زواله بمعدم مختار فلان الفاعل بالاختیار لا بد له من اثر یصدر عنه والعدم نفی
محض لا یصلح اثرا للمختار بل ولا للفاعل اصلا او نقول فی ابطال کون زواله للمختار وما اثره عدم فلا اثر له
اذ لا فرق بین قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له کما مر فی بحث الامکان فلیس الفاعل الذی اسند الیه زوال
العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله لزوال شرطه فلان ذلک الشرط ان کان
عرضا آخر نقول فیه لا نا ننقل الکلام الی العرض الذی هو الشرط فیکون زواله بزوال شرط الذی
هو عرض ثالث وهکذا فیلزم وجود اعراض غیر متناهیة بعضها بشرط بعض وان کان ذلک الشرط
جوهرا والجوهر فی بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء کل واحد من الجوهر والعرض مشروطة
ببقاء الآخر وموقوف علیه والاعتراض ای علی الدلیل الذی عده عمدة انا نختار انه یزول بنفسه قولک
فلا یوجد ابتداء قلنا ممنوع لجواز ان یوجب ذاته العدم فی الزمان الثالث او الرابع خاصة ای دون الزمان
الثانی فلا یلزم ان یوجب ذاته العدم مطلقا حتی یکون ممتنعا فلا یوجد ابتداء بل یلزم ان یکون اقتضاء
ذاته عدمه فی زمان مشروطا بوجوده فی زمان سابق علیه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدلیل الذی
ذکرتموه وارد علیکم فی الزمان الثانی بعینه وذلک بان یقال لا یجوز زواله فی الزمان الثانی
لان زواله فیه اما لذاته او لغیره ای آخر الکلام فما هو جوابکم عنه فی صورة النقض فهو جوابنا

عنه في صورة التراخي وايضا قد يزول الضد الطارئ على محله وذلك حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان
اوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي
اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له اي لانه اذا كان حدوث الطارئ وزوال الباقي
معا لا يلزم الاجتماع على هذا الاشتراط والا وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفت بمجرد امتناع الانفكاك
لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه معية كما ان دخول
كل جزء من اجزاء الحلقة الدائرة على نفسها في حيز الجزء الاخير مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس
ولا محذور في ذلك لان مرجعه اي تلازمهما وبالجملة اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط او لا فانهما
اي زوال الباقي وطريان الضد الحادث معا وهذه المعية لا تنافي العلية اذ العلية تقدم في العقل
فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقاربان بحسب
الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه بطل
لان الطارئ اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي منه وايضا قد يزول لا ان الفاعل الذي فعله لا يفعله لانه
يفعل عدمه وذلك لا يحتاج اي اثر الفاعل صادر عنه بل بمجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف
في زواله وايضا لازم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم
المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث واما الدليل على امتناعه
ايضا فقد يزول بزوال شرطه وذلك هو الجوهر اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك
الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور قلنا ممنوع اي لا دور ولا
تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا يبقى على التبادل اي ان ينتهي
الى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعني ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم
لا يجوز بقاؤه كالحركات ونحو جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض
متعددة من الاعراض التي لا يبقى لذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون
كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار
شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة
من تلك الدورات المتعددة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل و
جاز ايضا ان يقال شرط العرض هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة
فلا يلزم دور وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض
لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل
في الاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع

اعراض متعددة مجتمعة خلافا للنظام والبخارين المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد
الاجسام على مذهبه فلا حاجة اى طرد الدليل ههنا وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة
من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه وبتقييد ما ذكرناه قوله ومنه اى من طرد هذا الدليل في الاجسام
يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه اى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه اى عن
هذا النقض بانه يلزم الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول العرض يقوم له اى يخلق الله سبحانه عرضا منافيا
للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر
كلها فان قيل المشهور في المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل
فتفنى به الجواهر ولا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا في محل ثم يتعلق
بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد
كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم بالمحل دون الآخر او بانه قد يزول الجوهر لعرض
لا يخلقه الله فيه عند تايد ان ما ذكر اولا هو طريق زوال الجوهر على راي المعتزلة ولنا في زوالها
طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فيزول قطعا والجواب عن جواب
النقض ان يقال اذا جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي
بقاءه او لا يخلق الله عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في
اصل المدعى ايضا الا ان يعود انت او يعود المستقل اى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه
باحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر والكرامية من المتكلمين احتجوا به اى بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم
ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري
لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا وسياتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضوع
يزداد به انكشافه عليك ثم القائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان الباقية
فانكار بقائها قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها اى للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون
امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال
متواردة على الاتصال الثاني ان يقال اذا جوزتم توارد الامثال في الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم
الاجرام ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام
بمشاهدة استمرارها حتى يحمل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا
بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه اى لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل تتصف بها
واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف به الثالث العرض يجوز اعادته وهو اى اعادته تتناول
ان يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وجوده واذا جاز وجود العرض في وقتين

مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فدونه اي فوجوده بدون تخلل العدم بل على
سبيل الاستمرار اولى بالجواز ولا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض فلا ضير عليه في ذلك وان
سلم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما مع تخلل
قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون
تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك اعني الوجود في الوقتين
مع تخلل العدم عندنا جائز وبدلا اي الوجود فيهما بلا تخلل ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا
وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم فيه العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان
ضروري فيها العقل بمعونة الحس والطرق المذكورة تشبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا يجدي طائلا

المقصد الثامن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اي هذا حكم معلوم بالنص ولذلك يجزم بان
السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما يقينيا لا يحتاج الى فكر ولا فرق بينه اي بين جزمنا
بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن مكانين فكما ان الجزم
الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في
محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض
متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان ويؤيده اي يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان
يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان بحسب كل محل يتعين ويتشخص لامتناع
توارد العلتين على شخص واحد فكان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري
بل تنبيه له ببيان لميته فان الشيء المعلوم بالبديهة اذا علم لميته اطمان اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقيني
حاصلا بدونه ولم يخالف فيه الا قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح
ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات
المتشابهة بالطرفين قالوا المتضايفان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منقطعا عن الآخر
فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة ليرتبط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب
ذلك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين
ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية وتوضيحه اي توضيح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين
المتخالفان من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا شبهة على ذي مسكة انهما متعددان بالشخص بل بالنوع
ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المتضايفين اعني الاب والابن ويلزمهم قيامه اي جواز قيامه باكثر من الامرين
اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها
هناك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق فيه قال ابو هاشم التاليف عرض وانه

يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجزئين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه
بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في الانفكاك الا التاليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك
بين اجزائه كما في المتجاورات ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو يعني التاليف صفة
ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفكاك ولا يقوم التاليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اي لا يجوزان يقوم بهذا الجزء فقط
لا بذاك الجزء فقط لان التاليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم لواحد من الجزئين
لكان اظهر فهو قائم بهما اي بكل منهما معا لا بالمجموع منهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المطلوب جوابه
منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتاليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار
الذي انعق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثاني وهو لا يقوم
باكثر من جوهرين فلانه لو قام التاليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من
تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والثاني باطل لان الجزئين الباقيين بينهما
تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين غير التاليف
الذي بين الثلاثة اي يجوزان يقوم تاليف بجزئين كما ذكرته ويقوم تاليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا
التاليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتاليف الاول القايم بالجزئين وان ماثله في الحقيقة النوعية
والمنتفي عند ما عدم واحد من ثلثه هو التاليف الثاني القايم بالثلاثة دون التاليف اول القائم
بالاثنين فلا يلزم ح انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم
بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه و
قيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سياتي واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه
بمحل آخر فهو الذي ذكرنا اي بطلانه بديهي وما نقل من ابي هاشم في التاليف ان حمل على القسم
الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف وكونه وجوديا وان حمل على الانقسام الثاني فبعد تسليم
جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الاخير الذي علم
بطلانه **المرصد الثاني** في الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف
فان احد قسميه اعني العدد يعم الماديات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التي
لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة الاول الكم له خواص ثلث
يتوصل بها الى معرفة حقيقة الاولى انه يقبل القسمة والقسمة يطلق على معنيين على القسمة
الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة العقلية
وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض
يعني باقيها بواسطة اقتران الكمية بها اذ لو تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يكن لك

فرض انقسامه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والا لم
يكن قابلا له حقيقة بالنص وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول بعينه لانه متصل
واحد في ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كما فان اى مقداران آخران لم يكونا موجودين
بالفعل والا كان متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب انقسامات الممكنة فهذا الكم المتصل الحال في
المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يكن اجتماع ذلك الكم في تلك القسمة كما يعد الحركة
الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو
المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة
الفكية اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا يعرض للكم المتصل لا يعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض
الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعضه فلا يتصور هناك
زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات
لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات
بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات
بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو
عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما
يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد
انك اذا اسقطت منه امثاله اى في المعدود امثال العادة فني وقد يفسر العد باستيعاب
العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقدار ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة
الثالثة المساواة ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ
معها شيئا آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الاولية وهو اي المذكور
الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء
كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر او اكثر او اقل فيتصف مع الكم الاول بالمساواة
او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة
واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما
يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهي شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة
بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال
ان كون المقدار بحيث يفرض شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي

هو يفرضه العقل او لا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض شيئا فيه يفرض بعده شيء آخر ومجرد هذه
المساواة كافية في قبول القسمة الوهمية واعلم ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية
وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة
والمفاوتة لان المساواة لا يعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه
يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله
مع المتكمم متناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول
بهذا المحسوس يعني بهذا المحسوس يستغني عن التعريف وامكن اخذه في تعريف النقيض لتوقف معرفته
عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل منه قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل
وعدم تناوله للمنفصل بالقيد المذكور الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث المشرقية
واشير اليه في الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار هذا القيد وان القسمة الفرضية تتناول الكم
بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية فليس
بشيء اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرر الكلام في كتابيه تقريرا واضحا
فكيف يتصور اختصاص قبول الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المص
لفظ المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمنهم من نبه لذلك فبنى الكلام
على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر انت بما حققناه وذلك لا يمكن
بين المحائكين بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته
ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكنه ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان
موجودا بالفعل او بالقوة **المقصد الثاني في اقسامه** فان كان بين اجزائه حد مشترك
فهو الكم المتصل كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار آخر
وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يبتدأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذي
يمكن لذاته ان يفرض منه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك
بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية
للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان
الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك
هو السطح والحدود المشتركة تجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه
بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا آخر في المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة اقساما

الى خمسة وكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هو عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً
بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً في الخط تجوز في العبارة والا وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك
فالمنفصل كالعدد فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية
من السابع لا منه اي من السادس فلم يكن ثمه امر مشترك بينهما يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة
كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود
وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان
من قبيل الكم المتصل واما قار بالذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم
المقدار في الجهات الثلث فجسم تعليمي وهو اتم المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فخط
فهذه اربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات فالمتفرقات
هي المفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شئ
آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شئ معين فالاحاد الماخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها
انفصال ذاتي فيكون عدداً اصلياً تلك الوحدات فهي كم بالذات والماخوذة على الوجه الثاني امور
معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم
المنفصل لابد ان ينتهي اي وحدات اي الى احاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذاتها اي
نفس ذات تلك الاحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها احاد فقط فهو اي المجتمع من تلك الاحاد الكثيرة
التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الاحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها
اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد مقولة من
المقولات **المقصد الثالث** الابعاد الثلثة الجسمية يسمى الطول وهو الامتداد المفروض
اولاً والعرض وهو الامتداد المفروض ثانياً المقاطع للاول على زوايا قائمة والعمق وهو المفروض ثالثاً
المقاطع للاولين كذلك واسمائها اي الطول والعرض والعمق تطلق على معان آخر سوى المعاني التي
هو الابعاد الثلثة الجسمية فلابد من الاشارة اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الآخر فانه بين جميع ذلك
ليحصل الامن الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها اي حقائق معاني هذه الالفاظ
الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقاً من غير ان يعتبر
معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد وقد
يقال للامتداد المفروض اولاً وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه ويقال لاطول امتدادين المتقاطعين
في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى

قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرنا
وهو ثاني ابعاد الجسم وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من
الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث ابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني
الجسم التعليمي بحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم في نفسه عميق
ويقال للثخن النازل اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده
سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعاني آخر سوى ما
ذكرنا منها يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال
ايضا للامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربعة الى موخرها وهذا هو الخامس
من معانيه ويقال العرض الاخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض
ويقال العمق الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني
العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى
الامتداد الواحد والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات
ماخوذة مع اضافة الى امر آخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة
له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما
ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معها اي مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل
مقيسا الى قصير فههنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه غير عن الاطولية بالاضافة
الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما طول اولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة
للطول وفيه بعد لان القصر ليس ماخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة
كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلث اضافات الاطوليتان
والطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة
اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد توخذ تارة بحيث
لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر فلا توخذ تارة بحيث يكون من
شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال
للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا
الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس
الى آخر هو قليل مقيسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول طويل بالقياس
الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذلك القول في سائر الاقسام المقصد الرابع

الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبنياد خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم كما يسمى
المقدار الحال فيه وهو ظ واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعدد الثانى الحال فى الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال فى محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذى هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت
تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل فى محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية
وغير متناهية باعتبار اثرها اما فى الشدة او المدة وقد سبق تحقيق هذه المعانى مستوفى فما وصفناه بخواص
الكم ما يعيش كما بالذات فلاحد هذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع فى بعض الامور وجهان من هذه الامور
كما فى الحركة فانها منطبقة على المسافة وهو الانطباق يجرى مجرى الحلول مكان الحركة محل المسافة التى هى
كم بالذات او بالعكس فتعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول والعرض بها المساواة والزيادة و
النقصان فيقال مثلا هذه الحركة متساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة وهو منطبقة على الزمان ايضا فكانها
محل له وبالعكس فتعرضها التفاوت بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته وتعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة
بسببه وهذا وجه من وجوه الاربعة وصدق الحركة ويقوم الحركة بالجسم المتحرك الذى هو محل المقدار فيتجزى بتجزيته
وهذا وجه آخر من تلك الوجوه وصدق الحركة ايضا فهى كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او نفسه
والثانى حلولها مع الكم بالذات فى محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا الازمان
بالساعات والامكنة بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا باس بفروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما
فى الاضافات وقد يكون الشئ كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات
كما مر من ان اجزائه مثلا فى عليهد مشترك وهو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة ليكون منطبقا
بواسطة على المسافة التى هى كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع فى الزمان الاتصال بالذات
وبالعرض والانفصال بالعرض **المقصد الخامس** ان المتكلمين انكروا العدد الذى هو الكم المنفصل
خلافا للحكماء المتكلمين احدهما انه اى العدد الذى هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية
وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان ان
الوحدة وحدة لا توجد فى الخارج امران الاولى لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف
بانه واحد ولزم التسلسل فى الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اى الحكماء فى الجواب وحدة الوحدة
نفس الوحدة على قياس ما قيل فى وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق
الثانى ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان
الحال الذى هو الوحدة مثلا فى جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل
المقدر خلافه وان لم يكن الحال فى شئ من اجزائه لم يكن بالنفس صفة له اى للمحل الذى فرضناه موصوفا به
وهذا ايضا بطلان كان الحال فى كل جزء من المحل فاما بالتمام فيقوم الواحد المتخص بالكثير وقد عرفت

بطلانه بداهة اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب
انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال لمجموع المحل المنقسم من حيث
هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سريانی فاشار اليه والى جوابه
بقوله وقول من قال هذا الذي ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه
لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا طائل تحته ولا فائدة فيه لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه
صفة يتصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نسلم انه اذا
لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا
في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها
هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كان الوحدة وجودية لزم انقسامها
بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا
اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة الجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها
بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر
المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظا من
حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني
المسلكين ان يدل ابتداء اي من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا وان لم يكن
عدمية بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال ولا قامت اي الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها
ولا بغير الكثير وح فاما ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد المتشخص بالكثير فان قيام ذلك
الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية
مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم
شيء من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما اوغيره او يقوم بالكثير
من حيث عرض له امر صار به واحدا فينقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا
صالحا لان يحل فيه شيء واحد شخص فيقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير فانه بطل او من
حيث عرض له ما به صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب
واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر
وجودي بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا
لحس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نم كونهما موجودين فضلا من ان يكونا مشاهدين وشهادة
الحس باتصاف الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى ولان جعل الوحدة نفس الاتصال

والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع
كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله ولكونه لا ينقسم اذ ليس له كم يعرض منه شيء غير شيء وانه امر اعتباري
لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة
كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك
الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة
المركبة منها معدومة ايضا وحينئذ لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل
وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان
لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان
يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء
ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات
التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات
اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف
الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فان تخيل
لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد
بالهوية وان شئت زيادة استيقان بما ذكرناه فاستبصر بموجود في الخارج والمعدوم فيه فانهما اثنان
اي الاثنينية قائمة بهما ولا يتصور كونها امرا واحدا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية او استبصر
بشخص موجود في المشرق وشخص آخر موجود في المغرب وانهما ايضا اثنان اي معروضان للاثنين ويعلم
بالنص انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود وفيه تعدد
بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم
بالمعدودات مجرد فرض واعتبار اي امر فرضي اعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به
فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا ينحل الشبهة ونحن نعلم بداهة ان الاعيان
متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا يشك فيه كذا الحال في الوحدة
العارضة للموجود العيني **المقصد السادس** انهم اي المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا
العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سياتي فانه لا اتصال بين الاجزاء
التي تركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست
الاجزاء عليها فاذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمة اي في الجسم اتصالا اي امرا متصلا
في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تفرض في الجسم بينها حد مشترك كما في المقلو[illegible]

بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر
الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة تسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين
حصل امر منقسم في جهتين وقد تسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا
فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض
اما خطا او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها
كيف يتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر
والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما والنقص وقد
يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة و
اللامساواة لغير ان يقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير
معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منها شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون
كمية اتصالية قائمة به ولا ما دله غير الاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي
اجزاؤه وليس هناك شيء آخر معد به اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه
والغرض فيه لبعض من ذلك المتصل بحيث اعدة فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه
واحد عاد وحكمه مردود لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل
الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال
بثبوت شيء من هذه الامور الثلثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء في اثباته بوجهين الاول ان
الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة
مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة
مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات
الثلث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير المقادير فيما ذكرته من المثال بل تختلف الاشكال واختلافه
لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة
بالقوة اي مضروب احدهما كمضروب الآخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له
مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير
المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب
واحد وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المط والثاني ان الماء اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد
الذي كان لهما وحدث سطح آخر هو واحد والشيء الواحد كالماء في كوز اذا قطع بان جعل في
كوزين مثلا زال عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد ما عدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي

الى مقدار آخر من زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين يقتضي الوجود
اى وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل
موجودان زال احدهما وحدث الآخر وتقتضي التبدل اى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل
البدل وبه اى بهذا التبدل تبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالتين غير
متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولا ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما
انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي
الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان
بل يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل
الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها
وبذلك تختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء
جسم آخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني
ان الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شئ آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه
خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شئ
من اجزائه ويزول خلاء كان فيما بينها وجوهرية اى حقيقته المخصوصة وهويته باقية محفوظة في الحالين والمتغير
القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره لما عرفت من
ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط
فيكون كلها موجودة والجواب منعه اى منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع
وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى المقصد
السابع انهم اعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم
المتصل الغير القار بوجهين الاول الزمان على تقدير كونه موجودا امسه مقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون
الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب
ان يكون اجزائه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم الامس على اليوم تقدما بالطبع وبالعلية وبالشرف والرتبة لان
المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية
في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلم يتصور هنا تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في
انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم
الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عنده كما بينا الحكماء في خمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين
الخامس فيكون الزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق

فيكون الامس فى زمان متقدم واليوم فى زمان متاخر عنه والكلام فى ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على
بعض ويلزم آلة فى الازمنة الموجودة معا اى لزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض
وانه محال فى نفسه بالضرورة ومع ذلك اى مع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال مجموع تلك الازمنة
التى لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها مقدما على يومها تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون
امس المجموع واقعا فى زمان ويومه فى زمان آخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا فى المجموع
لانه زمان من الازمنة المطابقة والآوان لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذى فرضناه مجموعا لخروج بعض
الاحاد عنه ح ويكون خارجا ايض عن المجموع لان ظرف الشئ لا يكون جزءه وانه اى كونه داخلا وخارجا
معا بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان
تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر فان التقدم الزمانى لا يقتضى ان يكون كل من المتقدم والمتاخر
فى زمان مغاير له بل يقتضى ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه
القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر فى هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد
ان يكونا واقعين فى زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم
هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان
بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اى لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها
بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشئ التقدم آخر عارض لشئ آخر والا لتسلسل وكان مع تقدم الاب على
الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه
بالذات وهو الذى تسميه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعنى عدم الاستقرار فاذا فرض
فيها اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج الى عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها
فانه محتاج فى عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السوال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء
الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايض بان التقدم للامس على اليوم رتبى الا يرى انه اذا
ابتدأ من الماضى كان الامس مقدما واذا ابتدى من المستقبل كان موخرا الوجه الثانى ان الزمان
الحاضر موجود يعنى انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لانه اى الزمان منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل والماضى ما كان حاضرا وصار منقضيا
والمستقبل ما سيصير ح حاضرا وهو الآن مترقب واذا كان لا حاضر موجودا فلا ماضى ولا مستقبل موجودين فلا
وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه اى الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع
اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث فى الزمن السابقة
حادثا اليوم وهو اما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه وايض

فينتقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهى
واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى الذى سيحضر عقيب هذا الحاضر والثالث الذى
يحضر عقيب الثانى اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان
الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهى المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية وهو
المفروض انه اى الزمان موجود فيكون الحركة من اجزاء لا تتجزى لانه اعنى الزمان من عوارضها ومطابق
عليها وكذا الجسم الذى هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اى الحركة من عوارضه اى
منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء يفرض بازائه
من كل واحد من الآخرين جزء آخر فان تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الآخر كذلك فظهر انه لو كان
الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء
لا تتجزى وانتم تقولون به اى بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فتم الاستدلال عليكم الزاما او نبطله يعنى
تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل
الوجه الثانى انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد فى الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل والكل باطل
اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما فى الآن اى الحاضر او فى الماضى
او فى المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم
وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشئ فى نفسه مع انه لا يوجد فى الحال ولا فى الماضى ولا فى المستقبل متعذر
بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال فى الجواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع
وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية جميع الحركات الماضية التى لا تتناهى لا توجد اصلا حتى يتصور فيها
التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان والا ففى الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل فقد حكم هناك
بان ما لا يوجد فى شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت
لا مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا وليس زمانيا اذا لم يوجد فى شئ من الازمنة لم يكن
موجودا بخلاف الزمان كالماضى مثلا فانه موجود عندنا فى حد نفسه وان لم يكن موجودا فى الحال
والاستقبال وهو ظ ولا فى الماضى لاستحالة كون الشئ ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود فى
نفسه وان لم يوجد فى شئ من الامكنة بخلاف المكانى فانه لو لم يوجد فى مكان لم يكن موجودا قلت
هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الموجود اما نفس الماضى
او الحال او الاستقبال والكل بط لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة
امور كل منها اخص منه ولم يوجد شئ منها اى من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العالم لا وجود له فى
الخارج الا فى ضمن الخاص بالضرورة والامام الرازى بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه اى نقض الوجه

الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة في اقسام ثلثة الماضي الحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما ينحصر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم يكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قادرة فيلزم منه تركيب الحركة من اجزاء لا يتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا يكون الحركة موجودة و لكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سياتي تطلق تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدا والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدا الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما يرتسم في الخيال كما ستطلع عليه ويطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة منافية الاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وليس منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة يقتضي ارتسام ذلك الامر منطبق عليها في الخيال فظهران لا بعض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت الموجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة بمعنى التوسط فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدا حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر لان المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية قال وهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركيبها من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا ينقسم ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الذي لا ينقسم اعني مقدار الحركة الغير المنقسمة ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولوجب

ذلک یوجب ان یوجد الحرکة فی اول المسافة مع الحرکة فی آخرہا ثم ان ہہنا بحثا آخر وہو ان الزمان عند
الحکماء اما ماض واما مستقبل فلیس عندہم زمان ہو حاضر بل الحاضر ہو الآن الموہوم الذی ہو حد مشترک
بینہما بمنزلة النقطة المفروضة علی الخط ولیس جزءا من الزمان اصلا کما عرفت من ان الحدود المشترکة
بین اجزاء الکم المتصل مخالفة لہا فی الحقیقة فلا یصح ان الزمان الماضی ما کان حاضرا والمستقبل ما
سیحضر وکما انہ لا یمکن ان یفرض فی خط واحد نقطتان متلاقیتان بحیث لا ینطبق احدہما علی
الآخر کذلک لا یمکن ان یفرض فی الزمان آنان متلاقیان کذلک فلا یکون الزمان مرکبا
من آنات متتالیات ولا الحرکة مرکبة من اجزاء لا تتجزی فیبن فعرح الوجہ الثانی بالکلیة احتج الحکماء
علی وجود الزمان بوجہین الاول انا یفرض حرکة فی مسافة معینة علی مقدار من السرعة ولیفرض
حرکة اخری مثلہا فی السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلک المسافة المعینة معا فبین ابتداء
حرکة السریع الاول وانتہاءہا امکان ای امر ممتد یسع قطع تلک المسافة المخصوصة بتلک السرعة المعینة
الا یری ان السریع الثانی لما شارکہ فی ذلک الامکان وتلک السرعة قطع ایضا مقدار تلک
المسافة ولو فرض الف حرکة علی ہذہ الحالة وجب تساویہا فی مقدار المسافة ولا یجوز تفاوت وتخالف
ذلک اصلا وان ابتدأت احدہما قبل ای قبل الاخری وانقطعتا معا او انقطعت احدہما
قبل وابتدأتا معا قطعت الحرکة المتاخرة فی الابتداء علی التقدیر الاول والحرکة المتقدمة فی
الانقطاع علی التقدیر الثانی مسافة اقل من مسافة صاحبتہا فبین ابتداء الحرکة المتاخرة
فی الابتداء وبین انتہائہا امکان یسع قطع مسافة اقل بتلک السرعة المعینة وہذا الامکان اقل
من الامکان الاول بل جزء منہ متاخر عن الجزء الآخر وکذا بین ابتداء الحرکة المتقدمة فی الانقطاع
وبین انتہائہا امکان یسع قطع مسافة اقل بتلک السرعة المخصوصة وہذا الامکان ایضا اقل من
الامکان الاول بل جزء منہ متقدم علی الجزء الآخر وان اختلفتا فی السرعة والبطوء اتحدتا فی الاخذ والقطع
قطعت الحرکة السریعة مسافة اکثر من مسافة البطیئة فبین ابتداء ما بین الحرکتین وانتہائہما امکان
یسع قطع مسافة اقل ببطوء معین ویسع قطع مسافة اکثر بسرعة معینة فاذن ہذہ الامور الممتدة التی
یسع قطع تلک المسافات امکانات ای امتدادات تقبل التفاوت بحیث یکون امکان جزءا لامکان
آخر کما تبین وما کان قابلا للزیادة والنقصان والتجزیة فہو موجود لان العدم الصرف لا یکون قابلا لہا
بالفعل وتلخیصہ ای تلخیص ہذا الوجہ وتوضیحہ ان الحرکة یلحقہا التفاوت بالزیادة والنقصان ولیس ذلک
التفاوت بالمسافة لحصولہ ای حصول ذلک التفاوت مع اتحاد المسافة کما اذا قطع سریع وبطیء مسافة
واحدة فان حرکتیہما متفاوتتان امر ممتد قطعا مع تساویہما فی المسافة وہذا اعنی تساوی المسافة مع ذلک
التفاوت لیس مذکورا فی الصور المفروضة المتقدمة وانتفائہ ای انتفاء ذلک التفاوت مع تفاوت

المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا فليس ذلك التفاوت في الامر الممتد المغاير ما يئة الى السرعة والبطوء لا تحاده اى اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع فيه التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطوء كما في هذه الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا ولا اختلافه اى اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطوء كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع ففي الحركة شئ يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبل لذاته وهو الكم لما مر من ان يقول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما تبعا وسياتي في بيان حقيقته انه كم متصل و مقدار لهيئة غير قارة اى اسرع الحركات والجواب عن هذه الوجوه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا يوجد اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار للحركة الوهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولانها اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان تنفرض في الاعدام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم اكثر فيما بين بعثة موسى عليه السلام وبعثة محمد صلوات الله وسلامه عليه ولا شك ان ما يكن عرضا لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفت من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما امر يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما منه من امر معدوم بالنفس بل من امرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على البعض وان يكون الامتداد كذلك الا اذا كان في الخارج شئ مستمر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادي الرأي دون الامرين الموجودين الذين فيهما نوع خفاء قيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين تبتديان معا وينتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور والوجه ايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما اسرع والآخر ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطوء لا تعقلها الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجبتم عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان

حقيقة المخصوصة اعني كونه كما ومقدار الحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا فى ثبوت المعية و
السرعة والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع
اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع
اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شئ وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على
وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح فى اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثانى ان الاب
تقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من
حيث انه كان مقارنا لعدمه الذى يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان
وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم
امر اضافى لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب
قد يكون معه اى مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه
على الابن لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله وقيل لا يكون مع اى ما هو متصف بالقبلية والتقدم
لا يكون فى تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما تجامعهما جوهر الاب فيكون القبلية
امرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم
الابن مع الاب لانه اى الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطارى عليه بعد وجوده ولا تقدم
للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم
المعتبر معه اى مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا للمقدمة وقبلية وقد يكون موجبا للتاخر
وبعدية كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا للتقدم ابدا
ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اى عن هذا الذى ذكرناه من ان العدم
يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اى قبل وجود الابن كالعدم بعد اى بعد وجوده
وليس قبل كبعد اى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شئ منهما نفس العدم كما ان القبلية
ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا
ماخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافيان
فليستدعيان محلا وقد يبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتهما والا امتنع انفكاكهما
عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شئ آخر يتصف بهما لذاته وتلخيصه اى تلخيص الوجه الثانى وتحريره ان ههنا
اشياء تعرضه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له فى العرف انه متقدم ومتاخر كالاب والابن وهو شئ لا يمكن
ان يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا لان ما يقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التى توصف فى
المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعنى ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو فرضنا جوهر الاب

من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اى قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية
على السواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده
فهذه الاشياء انما لحقها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان
الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متاخرا لكونه في زمان متاخر ولولا ملاحظة ذلك اى لو لم
يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات القبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعني
جوهري الاب والابن من حيث مفهومهما بلا اعتبار امر آخر معهما لم يكن ثمه تقدم ولا تاخر فذلك الامر الذي
يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يمتنع ان يتصف
بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك
الذي ذكرتموه اعني القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث متقدم
على وجوده مثل ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم
وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما
اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا
كما ادعيتموه **المقصد الثامن** في حقيقة الزمان وفيه اى في الزمان باعتبار تعيين
حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة اى الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة
لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم
لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية
بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان تجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان
فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذا فقد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه
محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم
بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المط ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي
زمانا وان لم يوجد الحركة فيه سمي دهرا وجوابه اى جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان
هذا الدليل الذي استدللتم به يقتضي انتفاء الزمان وهو طريان العدم بعد عليه وجوده ولا ينفي عدمه
ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده
وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي
يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه
لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا

على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض
بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض
بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة
المطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك اي يكون التقدم والتاخر
بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم
زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتاخر بل هو بزمان هو عينهما لان التقدم والتاخر فيما بينهما ناشيان
من ذواتهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تاخرا بل لا بد ان يكون معه زمان ليعرض له
التقدم والتاخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج في شيء منهما
الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والآخر
ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من
وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان العدم
معروضا للتاخر او التقدم وانه اي كونه معروضا لما ذكر محال عندكم فانه اي التاخر امر موجود على رايكم
وكذلك التقدم اذ لولاه لم يمكنكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتاخر وما لا ثبوت له بوجه ما وانه نفي
محض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتاخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض
الذهني الذي لا يطابق الواقع فلا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب نفس الامر
لم يتم ذلك البيان وثانيها اي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل
اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو استدلال
بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة
المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا
وهو اعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح
كيف والحركة توصف بالسرعة والبطوء حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم
ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اي الزمان
متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من ان المساواة والمقارنة من خواصه وقد ثبت بالبرهان
امتناع الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية
والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من
الآنات المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كمية متصلة تتلاقى
اجزاؤها على حد مشترك وليس مقدارا لامر قار يجتمع اجزاؤه والا كان الزمان قارا مثله

لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان حوادث متعاقبة مجتمعة
معا فهو مقدار الهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة
ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه
بعد وجوده وهو محال للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة
مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية و
وجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار
المستقيمة ودوامها بالانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة هي
الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اي بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطوء فيقال
هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدار الاسرع منها لان اسرع
الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة ومن الممكن ان يقدر به
الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا بالعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح
كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر
لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودات هي الحركة
اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيتقدر به تلك الحركة اولا وبالذات
وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو المطلوب الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل
للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان الثاني امتناع
الجزء الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث
امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل
به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز
ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها
وما تمسك به في اثبات السكون بينهما ستقف على فساده الخامس ان له اي للزمان محلا اما لوجوده
واما لعرضيته والاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده
وعرضيته معا ولم يثبتا اي لم يثبت وجود الزمان لان اوليته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم
ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم
بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال ويبطله اي يبطل كون الزمان موجودا
مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد الزمان حتى انه مقدار الحركة كما ذكرتم
لكان مقدار الوجود المطلق اي يجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والثاني

بحيث

باطل وما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في
الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان اليوم موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها
فيما مضى وسيوجد اي سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر ايضا وهو باطل قطعا
فوجب الاعتراف بهما معا اذ كانت القبلية والبعدية والمعية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى
عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها يجب ثبوته تعالى
ولساير الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا
ينطبق على القار ولا يكون مقدارا لها او قار فلا ينطبق على غير قار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات
باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير
الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابتة الى الثابتة هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات
قلنا ما ذكرتموه قعقعة وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره ما تحتها طائل وفائدة اي هذه عبارات هائلة
ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا يقعقع لي بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بان الموجود
اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار
غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم منطبقا على الزمان المتقدم
وجزؤها المتاخر مطابقا للزمان المتاخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان
والمتغيرات الدفعية انما يحدث في آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة
التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية
في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير
الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير فلا بد من
الزمان في احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان
وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل
فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباري تعالى لا يتصور
بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان
فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما مر يقال للكون في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى
وهو اي الكون في الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون
مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا
وبالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارا لها لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج
قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصيل عن هذا الوجه فتذكره خامسها اي خامس المذاهب

في حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير
بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب
فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس
ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال احد متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا
لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اي ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان
بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القاري لآتينك قبل ان تقرأ
ام الكتاب ويقول الحيرة لبث فلان عندي قدر ما يغزل كبة ويقول الصبي ينطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة
وليبيرنم برشت اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركي فقد
فلان عندي بقدر ما ينطبخ سرجل اي قدر من نحاس لحما وعلى هذا كل من هذه الاقوام بحسب ما هو مقدر
معلوم عنده يقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان
امرا موجودا لا موهوما كما هو من مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا ابقي مدة وهو واحد بعينه
وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران
والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معين فيهما في امر ما معا فذلك الشيء
الذي فيه المعية هو الوقت الذي جمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما
من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها بالنسبة الى ما يقع فيه
وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا
ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في التوقيت المقصد
التاسع في المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام
الكم المتصل على بعض الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه
اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل فيه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم ينتقل
ويحضر جسم آخر حيث هو وضرورة انه يقدر بالثلث والنصف فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا
الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير
ولا يتصور شيء منها اي من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة
الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة و
النقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة
انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عنقريب وشكك عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد
المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك ويتسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر

على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم اي ذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو المتمكن
فيه فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم في المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله اي
بانتقال الجسم بوجوب انتقال الحال بانتقال المتصور فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر
واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة
في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل
بالضرورة او بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان
ح عرضا قائما باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث
يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم التناهي في الاجسام وسنبطله فيما بعد واما لا متحيز ولا حال فيه
بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة ح اليه اي الى المكان لان الجوهر المعقول لا يقبل الاشارة وانه
باطل بالضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اي في
المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة
الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلثة الحاصرة الاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا
والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبه القادحة في وجوده تشكيك في البديهي
الذي لا يشك فيه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة تنبيه لا يستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن
وجه الخلل فيه معينا كما في النقوض الاجمالية وستعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب
في حقيقة المكان حلا اي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه فساده وكان يقال مثلا نختار انه عرض حال
في جسم آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها
الى جسم لا مكان له بل وضع ثم انه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له والا انتقل المكان بانتقاله
ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم
عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم نذكره لانه لم يقل به احد
بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحكماء وانه اي المكان هو الهيولى فانه يعني المكان تقبل تعاقب
الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى
ايضا تقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فهو هو اي قابل الاول الذي هو المكان بعينه القابل
الثاني اعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى لما مر من ان المكان
ليس جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله وعرفت انه اي الثاني لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني
وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه الممكنات
وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب نسب الى

افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى فى توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله فى الفطانة وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد الحاصر المقدار للشئ الحاوى له بالذات والصورة ايضا فان صورة الشئ محددة وحاوية له بالذات ومقدرة اياه وهو من جنس الاول لانه استدلاله بالشكل من موجبتين الا ان يزاد عليه والمحدد والحاوى بالذات لا يتعدد وفسخ لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان المحدد وحاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشاره بقوله ويبطل اى هذا الحكم الذى زيد بان الذاتيين المسامين قد يشتركان فى لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الآخر فضلا عن اتحادهما فيكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا انما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد وسماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة لنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصورى الاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذى ذكرناه فقد رجعا الى ما سيأتى من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه فى ان المكان هو البعد او غيره فشرع يتكلم عليه ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقى ليس زائدا عليه ما اى له ليس ناقصا منه بحيث لا يخلو شئ من مكانه عنه والمكان محيط به اى هو بتمامه فى المكان ليس شئ منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة فى ملوسنة كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن الفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فتطابقان بالكلية ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد فى اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اى يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان حينئذ هو السطح الباطن للحاوى المماس للظاهر من المحوى فاذا المكان اما البعد واما السطح الحاوى لا ثالث لهما فاذا بطل احدهما تعين الثانى فالبعد اما موجود او مفروض موهوم فهذه ثلث احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك لما لا مزيد عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته فى مكانه ماليا له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم فى جهتين او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء ومانى حكمه ولا يجوز ان حالا فى المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون

مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ماليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد
الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر مساويا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان
يكون امرا معدوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز
ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد الاحتمالات
على الثلثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فلانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول
فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو صعدت ذروة على راس قبة بمقدار درهم
لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي المكان بالسطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتاخرون من
الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والا وان لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مر آنفا من
انه لا مخرج عنهما وانه اي كونه بعدا محال اما البعد المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة
على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية او لا
يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية فمن مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة
الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر فلذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر هو بعد
ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون هناك ابعاد غير متناهية
متداخلة بعضها في بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هي جميع
يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث الكل ايضا الا يرى انه
اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل وله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة
لانه احدها وخارج عنه لانه ظرف لها هف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة
لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد
مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة بط بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو
عدم قبول البعد للحركة بط الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان
نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوزان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان
المتمكن المعدوم بالعدام لازمة حاصلا في مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود
في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان
متداخلان وانه ممتنع بالضرورة لان كل بعدين فهما لامحة اكبر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها
موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا لذاته الاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر او الاتحاد

في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة الجسمية لجاز تداخل
العالم في حيز خردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل كل في واحدة منها وهو غلط بالبديهة او
ايضا فانه اي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز
ومكان يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في اقتضاء التحيز وامتناع التداخل فلا يجوز
التداخل بين البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وايضا
وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان
امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات
منفردا بالحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا يكون مقتضية للتحيز ودون
الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فينتقل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فينتقل مكانا صغيرا مع بقاء صورته
الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للتحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض
سوى الابعاد للتحيز ظاهر فليس المقتضي للتحيز وامتناع التداخل في الاجسام المتشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع
تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الوحدة
المتشخصة ويقدح الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المتشخص ذراعين
بل ذرعانا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان متشخصين بل اشخاصا متعددة
فيرتفع الوثوق على امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع
المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق والجواب
عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا
لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي فيه الجسم
اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة فانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم حينئذ من عدم قبول احدهما الحركة
عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في ابطال كون المكان
بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا
استغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء
فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن
البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه
لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اي حالا في المحل قائما به لان مقتضى
ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ ان يكون بعدا قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وفيه
بناء خبر المبتدا او الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا

مجرد اعني كالوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني
انا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول هو بعد في
الجسم يلازمه وهو حال في مادته وبعد فيه الجسم يفارقه وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعد
ان مادي ومجرد قد نفذ احدهما في الآخر وتداخلا وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد
المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي
لازميهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا انما الممتنع بالنص نفوذ المادي في المادي
وتداخلهما ومنه اي مما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز
كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال
في المادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم
تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد
هو الحيز لنفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال
في المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان
فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا يقول به عاقل لان احدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه
فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه
بعدا كما تحققه الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط
او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من سطح
الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك
في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا
من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة سطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان
يكون للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من
سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث من تلك
الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او مختلفين فيها كالطير يطير والريح
يهب على الوفاق او الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي
وحده كالطير يطير والريح يقف وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتيام من خلفه
اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس
بمحدبها مقعر كرة اخرى بمقعرها محدب كرة ثالثة ويكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة
من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه اعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم

وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما يحصل فيما بين
اطراف الاناء من القضاء الايرى ان الناس كلهم حاكمون بذلك فلا يحتاجون فيه الى نظر وتامل
ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم
اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وهو اى كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما انه
اى البعد الذى هو المكان موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع ونحو ذلك
ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفى الطاس اقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة
ولا شئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضى فان العقل
يلاحظ وقوع شئ فيما بين طرفى الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفى السور فرضناه
وقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود
البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر
عن ذلك الفرض وكذا الحال فى قبول التقدير واما انه اى المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد
لكان هو السطح لما مر انه لا مخرج عنهما وهو اعنى كون المكان هو السطح باطل بوجوه الاول ان لكل جسم
مكانا بالنص فلو كان المكان هو السطح يوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة
وايا ما كان فوراء جسم جسم آخر فيلزم عدم تناهى الاجسام وسنبطله لا يقال لا نم لزوم لا تناهى الاجسام
بل ينتهى الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندنا ليس له مكان بل له
وضع فقط فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه
بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم فى
مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون
الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى بط بالضرورة كما ذكرناه
وبالاتفاق ايضا اذ ليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالنص ان كل جسم لو خلى وطبعه
لكان فى حيز فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات
المكان الطبيعى فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون
لانفسهم بهذا دعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان فان الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان
انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما النصفان المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض
وتحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما انتقال من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد ويستبدل امكنتها
بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقال من مكان
الى مكان لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب والاماكن التى ذكرت هى فيه نقلة اصلا لانها

لا يستبدل سطحا بسطح والضرورة بعطلا الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة
من مكان الى مكان آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان وتبدل
بسبب حركة الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون
المكان هو البعد دون السطح هذا وقيل ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم
من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس بمتمكن ولا بعد
في ان يكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يمكن شيء من اوضاعه
ونسبته بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا واليه لهم ان يخصوا قولكم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان
فتخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه ههنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة
الحسية وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك
الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن
الاجرام الافلاك المركوزة هي فيها الفلك فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى
الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان اي مكان فليس مما علم
بالضرورة والثاني من الوجوه الدالة على بطلان ان الامكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح
لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان واما بيان
الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء اي الريح الهابة ساكن بالنص ويلزم من كون المكان
هو السطح حركته في تلك الحالة وليس الحركة الاينية الا استبدال المكان بمكان آخر ولا شك انه اي
الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون محركة حركة اينية باستبدال الامكنة
والقمر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان بالسطح سكونه في حال حركته لانه غير مستبدل للسطح الذي
هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد اي بلد في صندوق وقد يجاب عنه اي عن
الوجه الثاني بمنع الملازمة اي لا نم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن سكون المتحرك
وما ذكره في بيانها غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة
الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او لم يتغير كما في جسمين تحركا
على وجه لا يتغير النسبة بينهما وهو اعني تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل للطير الواقف فلا يكون
متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل في القمر وفيما نقل في الصندوق فيكونان
متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة
معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة تعدم
بعدمها اي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة والسكون واذا كان وجود التغير معللا

وجود الحركة وعدمه بعدها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لانه حقيقتها اي التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة
الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون
الحركة عبارة من تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يحكم ببطلانه الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق في
الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة
الى آخرها اي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة في ما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه
الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط واستبدال المكان من لوازمها
اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير
الواقف وجود الملزوم فيه اعني الحركة يجوز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا
من المتمكن فيما كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن هناك
حركة واما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم من
الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان غير الحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين
وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال
القمر تبدل اوضاعه بتمام التحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى
مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا
للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان مماس له فيجب ان يكونا متساويين بيانه اي
بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع فاذا جعلناه
مخروطية جعل طوله عشرة اذرع وعرضها كذلك اي عشرة ذراع ايضا كان مكانه في هذه الحالة
اضعاف ذلك المكان الذي له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزد وقد يمنع
بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا الزق المملو
منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل
الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء ذلك
المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انقبض قربه من الاستدارة وايضا الجسم اذا حفرنا فيه
حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا اشد استحالة من
المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا واذا قلنا ان المكان
هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ
هكذا والجسم اذا حفرناه حجة فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح
والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم

بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان
محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح
الذي بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات
الجهة بانه اي مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة لتصور كونه بالحصول فيه فالمكان الذي
يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال
ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف
عنه المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه ويلتحق بمحيط المحدد الذي ينتهي اليه حركات العناصر
اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه
طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود
دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق
عليه ولا يتصور ذلك اي كونه مالئا الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون
كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء
الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا وايضا فكون الجسم في مكان لحجمه لا لسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح
كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يقال بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق
بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق بجزء من
مكانه ودربا ادعي في كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم
دخول الهواء او شيء آخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه متقدرا او محاطا باطرافه ولا شيء
من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عندما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم
بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد
اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي
هو الخلاء محال عندنا واللازم عن المحال جاز ان يكون محالا وايضا فما له مقعر ومحدب نسبة سطحية الى
الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره
فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانات لذلك الجسم المتوسط
لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبته اليه على سواء فيلزم ان يكون له اي للجسم المتوسط مكانان احدهما
مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيه اي لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز
ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الآخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطحي المحيط
والمحاط في الحقيقة المكانية ولو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال

مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون مكانا لهما على سواء الاحتمال

الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن الشاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان بالخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من التقدير فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما غير فيه ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو راي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راي القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره بل يقتضي وجوده في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا او خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم لهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء وهي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة تتساوى وضع اجزائها فان كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما بعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من مسافتها سطح متصل وهو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فتقع فيها اجزاء اخرى فان انتفت حصول المط والا صارت اصغر مما كانت فتقع فيها اجزاء اخرى فاما ان تنتهي او تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول

وصارت الصفحۃ لملساء قال الامام الرازی فی الاربعین عدم الاستواء فی السطح اما بسبب اختلاف اجزائہ فی الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فیہ اما الاول فلا بد ان یکون بسبب سطوح صغار یتصل بعضہا ببعض الا علی الاستقامۃ بل علی الزاویۃ ولا بد من الانتہاء الی سطوح صغار مستویۃ والا لذہب الزوایا الی غیر النہایۃ وہو محال واما حصول المسام فی اجزاء السطح لانہ وان جاز الا انہ لا بد ان یحصل بین کل منفذین سطح متصل والا لزم کون السطح مرکبا من نقطۃ متفرقۃ وذلک محال فوجب القول بسطوح مستویۃ ولا یمتنع مماستہا بمثلہا والا لم یکن التماس الا لاجزاء لا تتجزی یعنی اذا طبقہا صفحۃ لملساء علی مثلہا وجب ان تماساتماما اوان یماس شئ منقسم فی جہتین من احدہما لنظرہ من الاخری والا لم یکن التماس الحاصل بینہما الا لاجزاء لا تتجزی وانتم لا تقولون بہ اسے بتماس الاجزاء التی لا تتجزی لاستحالتہا عندکم واذا ثبت جواز التماس بینہما اما بالتمام او بالبعض الذی ہو الیہ صفحۃ لملساء فنقول ولا یمتنع رفع احدہما عن الاخری دفعۃ بان یرتفع جمیع جوانبہا معا او لو ارتفع بعض احدہما دون بعض لزم الانفکاک بین اجزاء الصفحۃ العلیا فانہ اذا ارتفع بعض اجزائہا غیر السفلی ولم یرتفع عنہا الجزء المتصل بذلک المرتفع انفک احدہما عن الآخر بالضرورۃ علی قیاس ما ذکرہ فی نفی الجزء من تفکک الرحی وہکذا نقول فی سائر الاجزاء فیجب ارتفاعہا باسرہا معا بلا تخلف بل دفعۃ واحدۃ وایضا فای جزء من اجزاء الصفحۃ العلیا ارتفع عن السفلی دفعۃ واحدۃ لو لم یکن صفحۃ منقسمۃ فی جہتین کان ذلک الجزء المرتفع جزء لا یتجزی او ما فی حکمہ وہو محال عندکم فقد ثبت امکان ارتفاعہا عنہا دفعۃ واحدۃ فاذا فرضنا ارتفاعہا عنہا کذلک وقع الخلاء فیما بین الصفحتین ضرورۃ انہ لم یکن فیما بینہما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام وان الہواء جسما آخر غیرہ انما ینتقل الیہ من الاطراف ویمیز بالاجزاء بالتدریج ویصل بالآخرۃ الی الوسط فعند کونہ علی الاطراف یکون الوسط خالیا عن الشاغل وہو المط وہذا الوجہ الزامی مبنی علی ما ہو مسلم عند الخصم لا برہانی مرکب مما ہو الحق بحسب نفس الامر فان عند المتکلم لا یجب انتقال الہواء الیہ ای الی الوسط من الاطراف بل قد یخلقہ اللہ فیہ دفعۃ فلا یلزم خلوہ عن الشاغل اصلا وایضا یجوز عندہ ان یکون الصفحۃ اجزاء لا تتجزی بینہا مسام صغیرۃ مملوۃ بالہواء فینتقل الی الوسط ذلک الہواء المشغلۃ بل لا یکون ہناک ح شئ منقسم ہو منطبق علی مثلہ حتی یلزم خلوہ بل المنطبق اجزاء لا تتجزی متفاصلۃ علی مثلہا فاذا ارتفع واحد منہا عن نظیرہ اتصل بہ الہواء المجاور لہ فی المسام الخفیۃ جدا وانت تعلم انہ اذا کان المقصود الوجہ الزام الحکماء فلا حاجۃ الی ذلک التکلف فی اثبات الصفحۃ الملساء فانہم معترفون بجواز مقابل بوجود ہا ایضا ولا یتم ہذا الالزام علیہم لا یبان جواز الارتفاع دفعۃ ای فی آن والحکیم یمنعہ بل یحکم باستحالتہ فان الارتفاع حرکۃ وکل حرکۃ عندہ

في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع
الحركة في آن بل في زمان وانه اي الزمان منقسم اي غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام
الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعهما يتشكك الهواء ومن طرفهما الى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا
الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة
وان كانت آنية الا انها يحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في ان بعد الحركة هو ابتداء
الحركة الموجبة للامماسة في آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا في آن آخر ولا بد ان يكون
بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من
الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام لتصادمت اجسام العالم
باسرها وتحركت بحركة بقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم باطل بالنص بيان الشرطية
ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر والفرض انه اي ذلك المكان الآخر
مملو بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام وهو اعني ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه البتة
اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط
بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط
بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اي الى المكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول
اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه فهو اي الجسم الآخر اذن
ينتقل الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول
السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه
ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل
الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام فيه ويتسلسل فتتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي كالوجه
الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم الله الجسم الذي
قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه اي
مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال
التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه
بمقدار الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدار ما قدامه من الاجسام
فيخلي له مكانا من غير ان ينتقل هو عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال اي
غاية لطيع ما خلفه وما قدامه لذلك التخلخل والتكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره ان المتحرك
في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت

ويضعف الى ان ينتهى اى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط ما بين دفعه
وبين ما لم يندفع به يضطر اى قبول حجم اصغر مما كان وكذا اما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه
ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهى الى ما لا ينجذب فيضطر
المتوسط اى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة
وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا فى مسافة كبيرة وان كانت ضعيفة كانا فى مسافة قليلة فان قيل
التخلخل والتكاثف فى الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره
مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذى هو المطلوب قلنا ممنوع
كونهما لما ذكرتم بل بما ان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها فى حد نفسها ونسبتها
الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسياتى ذلك فيما
بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف ولا تقدم
فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء
الحلقة التى تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم
بل يجوز ان لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة
للآخر فيكون ان حينئذ الحركة الاصبع والخاتم فى ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد
المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين
وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر
اى ممتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بحيث التقدم معناه ههنا اى منعنا
ان التقدم بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا يتوقف بينهما اصلا او التوقف من جانب
واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة فى البحر
اذ لا يعقل ثبوت خلاء فى الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا
التحرك سمكة فى قعر البحر لزم توجه بكلية لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا اندفاع اجسام العالم
وانضغاطها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة
الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالى
واما كونه بعدا وهو بالكما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود واحتج الحكماء على امتناع
المكان الخالى عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلثة الاول لو وجد الخلاء فلنفرض
حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية فى مسافة خالية فهى فى زمان لان كل حركة انما هى على
مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها فى آن بل فى زمان ويكون ذلك

ذلک الزمان ساعة ولنفرض حرکة اخری مثلها ای مساویة للاولی فی القوة المحرکة والجسم المتحرک
مقدار المسافة فی ملاء غلیظ القوام کالماء فیکون هذه الحرکة الثانیة فی زمان اکثر من زمان الحرکة
الاولی ضرورة وجود المعاوق الذی یقتضی بطوء الحرکة المستلزم بطول الزمان ولکن الحرکة
الثانیة فی عشر ساعات مثلا ونفرض حرکة ثالثة مثلها ای مثل الاولی فی القوة المحرکة والمحرک
ومقدار المسافة فی ملاء آخر رقیق کالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فیکون بهذه الحرکة الثالثة
فی ساعة ایضا کالحرکة الاولی لان تفاوت الزمان فی الحرکات انما هو بحسب تفاوت المعاوق
وکلما کان المعاوق اکثر کانت الحرکة ابطاء والزمان اطول وکلما کان اقل کانت الحرکة اسرع والزمان
اقصر وهو ای المعاوق القوام یعنی قوام القوام الجسم المائی للمسافة الذی تحرقه المتحرک فان
کان المعاوق من معاوق آخر کالماء الثانی بالقیاس الی الماء الاول کان الزمان الواقع بازاء
المعاوق الاول عشرا ایضا من زمان المعاوق الاکثر کما فی مثالنا هذا واذا ثبت هذه المقدمات
لزم ان یکون الحرکة فی الخلاء مع انه لا معاوق عن الحرکة فی هذه المسافة والحرکة فی الماء الرقیق وهو
معاوق عن الحرکة فیه لاحتیاج المتحرک الی خرقه ودفعه کلاهما فی ساعة کما ذکرناه فیکون وجود المعاوق
وعدمه سواء حیث لم یتفاوت بهما حال الحرکة فی السرعة والبطوء والا اختلف الزمان ایضا هف لان
البدیهة تشهد بان الحرکة مع المعاوقة وان کانت قلیلة تکون ابطاء واکثر زمانا من الحرکة التی
لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه کما ذکره ابو البرکات انه مبنی علی مقدمة واحدة وهی
ان تفاوت زمانی الحرکتین الاخیرتین انما هو بحسب تفاوت المعاوقین حتی یجب انه لما کان
المعاوق عشرا کان الزمان ایضا عشرا وذلک اعنی کون تفاوت الزمانین کتفاوت المعاوقین
انما یصح لو لم یکن الحرکة لذاتها من حیث هی هی تقتضی لذاتها زمانا واقعا بازائها لکنها یقتضیه لان الحرکة
من حیث هی الا فی زمان فذلک الزمان الذی تقتضیه ماهیتها یکون محفوظا فی جمیع الحرکات وما زاد علیه
یکون بحسب المعاوق وحینئذ لا یتم تلک المقدمة التی بنی علیها الدلیل والیه اشار بقوله والا ای
وان لم یکن الحرکة غیر مقتضیة لذاتها زمانا بل کانت مقتضیة له کان الزاید علی ذلک القدر الذی
تقتضیه ماهیة الحرکة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جمیع الزمان فیکون تفاوت ذلک المقدار
الزاید بحسب تفاوت المعاوقین فی المثال المذکور لا اصل الحرکة ای لا زمان اصلها فانه لا یتفاوت
بتفاوت المعاوقین بل هو محفوظ فی الحرکات کلها لان مقتضی ذات الشیء لا یختلف ولا یتخلف ففی
المثال المفروض وهو الحرکة فی الملاء الغلیظ یکون ساعة لاصل الحرکة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا کما
فی الحرکة الواقعة فی الخلاء فان ساعتها بازاء الحرکة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذی
هو الملاء الغلیظ فهذه التسع یتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ویکون حصة القوام الرقیق من هذه التسع

عشر اعشارها وهو عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة فيهنا فت تسعة
الاعشار الى ما يقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون حركته في الماء الرقيق في ساعة وتسعة اعشارها
فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا
لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة في اقل
من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في
زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف
ولو فرض وقوعها فيه اي في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي
من الواقعة في الجميع بالضرورة اذا اتحدتا في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان
ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف
وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك
الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان امكان وقوعها فيه
الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال
الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا تقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء
وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض
الى اجزاء وهي ازمنة انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان
ولا تنقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة
وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان اية حركة
فرضت من الحركات اذا جزئ على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء
تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة
فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء
المفروضة للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي
مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء
الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع
الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم تسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة
وايضا فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه
بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بانه يبطل استلزامه وجود اسرع الحركات
اولان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان على

ما قررناه بل بان يكون الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة
المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا معينا من الزمان لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع
النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق
وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على
حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق
ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل
يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبني
على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان
الخلاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما تتاتى فيه
تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة
المحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه امتناع الخلاء ان الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا
موهوما او موجودا فيه كان اختصاصه بحيز ان آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المفروض
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة
فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه
لزم تركه لحيز وطلبه آخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص ابالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح والجواب
ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه مالئ للاحياز كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو بمقدار
العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه
ليجاب لما ذكرتموه بل الكلام في كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة
الخلائية قلنا نقل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون لتلازم الاجسام
وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا تقتضي الحصول في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك
وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في ان البعد
المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا
المعنى وايضا ملاء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار
العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا
الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا لما عرفته
فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام
من الملائمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمي حجر الى فوق فلولا معاوقة الملاء لذلك الحجر

عن الحركة لوصل الى السماء وذلك ان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك
القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي اعني تلك القوة لا تقوم بذاتها بل المصادمات
الملاء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تتقدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل
بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء
اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون
في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون
مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفي نسخة المصنف وفيما بينهما اي بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان مقاوم
القوة القسرية هو الطبيعية المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة هذا على
رايهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية
الاولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة ضيقة ويسمى بالفارسية
آب دزد فانه اذا ملئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل
وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا لانه
لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار
ما يخرج من الماء يدخل فيه هواء وانما اعتبر ضيق راس الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه
الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها و
دخل الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد
شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون
غلظته مساويا لتجويفه الواسع فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث يسده لم
يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا
بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره اي لكان
ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج منها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا
وصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء عن الانبوبة
لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من
اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في المحجمة وما هو الا ان الشان هو انه بقدر ما يمص من
الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء الممصوص المخرج منها ما يليه من اللحم قسرا اي
استتباعا قسريا لضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث
لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد الا لان الهواء لا يخرج منها اولانه يخرج

منها بعضه وينبسط الباقي فيملأ ما خلا ولو وضعت المحجمة على السندان ووضع ما لا يبقى معه منفذ ثم مصصت
قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانه اذا غمس
احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع
وما ذلك الارتفاع الا ان سطح الهواء ملازم سطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص
تبعه سطح الماء بالضرورة دفعا للخلاء الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة
بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج
عنها وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة
منها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة الى خارج واذا اخرجناها عنها
بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث
لا يحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون
شاغلا لها بالبتة لما لم ينكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا
منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة
بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة امارات مفيدة
للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمط قال المص واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما قنعت النفس
وافادتها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الزاما فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان يفيدهم جزما
يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلوب عندهم فروع على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء منهم من
جعله بعدا موجودا فاذا حل البعد الموجود عندهم في مادة فجسم والا وان لم يحل في مادة فخلاء اي بعد موجود
مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا بجسم يملؤه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم
من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان
بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود
المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملأه جسم فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى
انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق
بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا
موجودا في نفسه مجردا عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الاول لا يجوز خلوه
عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي
هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء
في السراقات وينجذب في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التخلخل

الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اعني ان تتفرق اجزاؤه ويداخلها خلاء ويفيد ذلك
الجسم خفة دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ودافعة وهو الحق **المرصد
الثالث في الكيفيات** قدم مباحث الكيفيات على ساير المقولات لانه اصح وجودا من جميعها
لان منها المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات
وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة
اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف
رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها
من امور متساوية لا يحد اصلا ولا يرسم رسما تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية لكن
بشرط ان تلك الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا
الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما
في تعريف الآخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات لانها ليست اجلى
من الكم حتى يؤخذ في تعريفه فقولنا عرض متناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة
عن الكم فان الكم يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيين
لها عند من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودان في الخارج واما على
القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت
اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم بمعلومين
فان الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والثاني يقتضي القسمة
كذلك فلولا قيد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف والاخير واحترزنا
بقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي الاعراض النسبية
فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها
لما عرفت من انها لا يقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره
على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امر آخر بخلاف الكيفيات فانها قد
يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور
بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات
معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك تعلقه
وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالزوجية
والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات

المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والاستعدادات اى الكيفيات الاستعدادية
وما خذ الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من ادعا اثباته بالترديد بين النفي والاثبات
فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اى الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا الذى لا يختص
بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا وهذا الذى ليس محسوسا اما استعداد الى كمال او كمال
وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام فانما لا نجده فالمآل هو الاستقراء
فلنقول عليه اولا احد فالموثق الترديد الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان
فعل بالتشبيه اى ان صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فانها يجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد
فانه يلقى شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال
الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة من نوع الكيفيات المحسوسة ثم ان
عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالها في الكم ولا مقولة
اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالها ايضا في الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما
تراه مناقضة بين كلاميه والا اى وان لم يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم فذاك هو المختص
بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فللجسم اى فيكون ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا
فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او نفسانيا اى من حيث انه جسم ذو نفس وهو
المختص بذوات الانفس قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه ممنوع كيف
وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اى غير المحسوسة من الكيفيات
ليس كذلك اى ليس فاعلا بالنسبة فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات
الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يجوز
خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء
ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس او للاجسام من حيث انها
ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والثاني
اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون
كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء
ايضا لكنه زيفه بما سنعرفه ان نقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر او لا والثاني اما ان لا يتعلق
بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعية اى يتعلق بالاجسام

اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والجسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى
ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه اتجه مع انه شريف
بما ذكره في الشفاء من انه يمنع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير
مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام **الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة**
قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث لا يغير زوالها عنه
كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والالوان لم يكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة
الخجل فانفعالات وانما سميت والكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات بوجهين
الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها
تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث
بانفعال وقع في مادتها او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد
توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة
لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه و
تابعا له من وجه آخر نسب اليه ثم انهم لما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها
لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات والتاثيرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها
عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب في التسمية بالانفعالات فقال
وهو اي القسم الثاني يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن
حاولوا التفرقة بين القسمين فحرم القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه
لما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شيئا ثم اطلق
عليه الباقي وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة
النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات بوجهين احدهما عموم القوة اللامسة
اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه ولذلك
جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد
يخلو الحيوان عنه كالخراطين العاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد العاقد لحاسة البصر والثاني
ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه
ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا يدرك
كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على
جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون

في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه ومن الملموسات وفيه
اي وفي هذا النوع مقاصد خمسة الاول في الحرارة كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات
كما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات
لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصيل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما لم يذكر
في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها اي في الحرارة
مباحث خمسة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات
والبرودة بالعكس اي هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتابه
وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية
لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة القوام وغلظه
ينفعل الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة ويحدث فيه الخفة قبل
غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطؤ وربما لم يعده الحرارة
خفة تقوى على تصعيده فيلزم بسببه اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة
فيهما تفريق المختلفات في لحوقه وهي تلك الاجسام المختلفة المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف
منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبائعها تقتضي الحركة اي امكنتها
الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر
عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما نسب الافعال الى معداتها و
من جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ركب شططا اي بعدا عن
الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم
شعورهم بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الآثار المخصوصة لا يعلم الا باستقراء جزئياتها
فانها ما لم يستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها فمعرفتها اي معرفة هذه الآثار
وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها
والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه واذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور
لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات
لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان يعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد
شئ منها معرفة حقائقها مثل ما يفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في
بيان حقائقها مزيد تميز لها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم ان هذا الذي ذكرناه من آثار الحرارة في
الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يثبت اذا لم يكن الالتيام بين بسائط

ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتحام بين تلك البسايط
وقوى التركيب فيما بينها فالنار لحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وحينئذ فان كانت الاجزاء
اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادة الحرارة سيلانا وذوبانا
فكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا يمنعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب
فحدث من ذلك حركة دوران كما يشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة
ولولا هذا العائق اعني شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب يفرقها النار كما يفرق اجزاء جسم
لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي والتفريق بوجود العائق عن ذلك الفعل في الذهب
ونظايره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق لحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضي لسبب مانع
منه جائز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اي غلبة تامة فيصعد اللطيف حينئذ ويستصحب
معه الكثيف لقلته اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر
فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا
جدا فتفيده الحرارة اذا اثرت تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين
كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل تيلو اما اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت
والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق تنبيه على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو
ان نقول الفعل الاولي لها اي للحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب ما يفيده من الميل
المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا احدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك
الاميل للتصعيد قبل ابطاء او الابطاء قبيل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها
مع اجناسها بمقتضى طبايعها كما مر ولذلك اي لما ذكرناه من ان الفعل الاولي للحرارة هو التصعيد
المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي يجعل محلها فاعلا مثلها
فيما يجاور فان النار يسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية
للصعود فيحدث عنه اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع
المتماثلات لما عرفت وتحدث اي ومن احوال الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة
القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام ويحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج
الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع و
هو ان ينتفش تلك الاجزاء وتداخلها الجسم الهواء الغريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف هذا
نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فيفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف ويخرجه من اجزاء
الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما

وانما اورد الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور واما لرجوعه الى المذكور اى كتحليل الحار بحرارته الكثيف وربما
يورد عليه اى على ما ذكرنا من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات انها قد تفرق الحرارة
المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعدها الحرارة بالتبخير فتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة
المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما
فلا يصح شئ من ذينك الحكمين ويجاب بان فعلها فى الماء احالة له الى الهواء فان الحرارة
اذا اثرت فى الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء
اجزاء مائية فيصعد معه فيكون مجموع ذلك مجازا فعل الحرارة فى الماء احالة له الى الهواء لا التفريق
بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها فى البيض احالة فى القوام لا جمع فان النار بحرارتها توجب غلظا
فى قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ويوجد فى بعض
النسخ وستفرقه عن قريب اى ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير ثانيها اى ثانى مباحث
الحرارة كما يقال الحار لما يحس اى يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا يحس حرارته
بالفعل لكن يحس بها بعد مماسة البدن الحيوانى والتاثر منه اى تاثر البدن من ذلك الشئ كالادوية والاغذية
الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم فى
معرفته اى فى معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهى ظاهرة والثانى القياس و
الاستدلال من وجوه اربعة فباللون اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على
الحرارة والكمودة على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريق دلالة الوان الابدان على
احوال امزجتها كما فصلت فى الكتب الطبية وهو اضعفها اى القياس والاستدلال باللون اضعف
الوجوه ويستدل بالطعم على ما يجئ فى الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة
وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا فى القوام وكان احدهما
اسرع انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التاثير
او مع قوته فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك اول على الكيفية المعاضدة للفاعل واما
الاضعف قواما فليس سرعة انفعاليته دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه
ثالثها الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة فى ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية العالية من
الاجرام السماوية المضيئة والحرارة النارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف
ملزوماتها فى الحقيقة فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله حر النار فلا بد ان يتخالفا بالمهية
والحرارة الغريزية الملائمة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التى لا تلائم الحيوة فان الحرارة الغريبة
اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها الحرارة الغريزة اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة

لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة الطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد وتحرك الروح اليه دفعة وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحفظ الرطوبات الغريزية عن ان تستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلهما اي الغريزية والنارية من جنس اي نوع واحد فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قواها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب الاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية و الغريبة النارية ليس في الماهية في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة منها والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما قلنا اشار المص بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن طرفيتها واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي تفريق اجزائه وتغيرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغير والفرق بين الحارين الغريزي والغريب ان احدهما جزء المركب والآخر الخارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية رابعها ان الحركة تحدث الحرارة و التجربة تحققه اذا كانت الحركة تحدث الحرارة وقد انكره ابو البركات واليه اشار بقوله قيل فيجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلثة التي هي في وسط الاثر والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط فيصير هذه الثلثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كثيرة الاثير اياها في تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة وجود القابل وحينئذ فلا تسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا تسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية بملاسة سطوحها ولان تحركه الافلاك فيسخن بالنصب على انه جواب النفي والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام متناقض لهذا الذي ذكروه ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الفلك فسياتيك في موقف الجواهر انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك متعين ان يكون بتشبث فيمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسطوحها ما يليها فالاولى في الجواب ان يقال النار تتحرك بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار يوجب سخونة الباقي لان برودة الطبيعة الزمهريرية تقلوها ما مسها البرودة قيل هي

عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون حارا واعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى
برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطل اي هذا القول انها
اعني البرودة محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة
بل هو ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف وينعدم وذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا
جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره
الذاتي فلا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان يجمع بين
المتشاكلات وغيرها كما نقلنا عن ابن سينا **المقصد الثاني** في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث
احدها الرطوبة سهولة الالتصاق اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو
المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب ان
يكون الاشد التصاقا ارطب مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته
وقوته دالة على شدة علته وقوتها وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا
منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال في
الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها وذلك لان المادة نوعان احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق
والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف ما به يرطب
باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا هو اي العسل ادوم التصاقا واشد
التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون
ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة
الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من
المائع بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه
ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان لتشكل الجسم بالاشكال
الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم شكلا اليبس فما هو
جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان فرضنا انه اسهل اتصالا حتى
زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن تعسر انفصاله فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا
كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسيره اي تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل و
تركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات والتشكيلات
الغريبة وتركها بسهولة وقد اتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس ليفيد اليابس استمساكا عن

التشبث كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا ان يكون
خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلطه به يزيده تشتتا وتفرقا
ورابعا الهواء ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها
ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك
في النار البسيطة اي لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة
القوام وحدها كافية في سهولة التشكيل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا من
النار ليس بسيطا بل هو مركب بالهواء ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط
الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيها اي ثاني المباحث ان الرطوبة
مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس
او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع
كونه يابسا بالطبع وقد يوجد ايضا فيما رطب كالماء السيال وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد
السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معلوما ثالثها ان اليبوسة تقابل
الرطوبة اتفاقا فهي اما غير الالتصاق والانفصال اي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الاول للرطوبة
او عسر التشكل وتركه اي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها قال الامام الرازي لعل الاقرب
في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله بالذات
بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يفرق اجزاءه وينفرك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة
حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما الملحامات سهلة الانفراك
بين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو
بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا وجدته في مباحث ابن قرة
الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى
الثابت والمذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني
هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا تقوى الحس على
ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة بالحامات سهلة
الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في جميع تلك الملحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة
كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد
متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس

واذ عانه من الرطب والهش لقابل اللزوج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك
بحسب غلبة اليابس منه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه الاول
في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا اجساما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية
مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب و
المنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على
ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شيء هي من شانه وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى
الآخر الثاني ان اللطافة يطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية
بسهولة قبول الاشكال وتركيبات قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كسرعة التاثر عن الملاقي و
الشفافية والكثافة يطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان الرطوبة المائية مخالفة لرطوبة
الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع
والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع بل
توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض او لا توجد الحق انه غير معلوم
وان امكان وجودها مشكوك منه الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت لقابلية
الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية
فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون هذه القابلية معللة لعلة زائدة على ذات الجسم وان
سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محة بتلك المعنى كانت
الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب
ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي من السماء والارض خلاء صرف واذا
فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كانت للبحث فيه مجال
وقال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها
محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا
محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع ما يحتويه **المقصد الثالث** في الاعتماد ويسمى
بالميل عند الحكماء كما سياتي وفيه مباحث احد الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب
للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا التصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة
وقيل نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قالوا ثبوته ضروري ونفيه
مكابرة بالحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق

منفوخ فيه تحت الماء أخس منه ميلا اى جهة العلو وهذا الذى ذكروه انما هو فى نفس المدافعة فانها
محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج فى وجوده الى
دليل فلذلك قال واما اثبات امر يوجبه اى يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اى لولا ذلك
الامر الذى يوجبها لم تختلف فى السرعة والبطؤ والحجران المرميان من يد واحدة فى مسافة واحدة بقوة
واحدة اذا اختلفا فى الصغير والكبير اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة اى خلاف جهة الحركة حتى يكون
مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطؤ الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدأ اى وليس بالضرورة
فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون
باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى فى المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلى
اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخليا غيرهما فوجب تساويهما فى السرعة او البطؤ واجاب
الامام الرازى عنه بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكثر اقوى لانها قوة سارية
فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة
حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بها ففيه جدا وستقف فى اثناء البحث عن احوال الاعتماد
على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التى
تجذبها جاذبان متساويان فى القوة حتى وقعت فى الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما
يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة فى تلك الحلقة فى هذه
الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل فى المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته معاوقا لفعل الآخر
فاذن قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذى فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فثبت وجود
شئ يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان
ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيهما اى ثانى مباحث
الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء مدافعة نازلة ونجد
فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء اى تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها ان للاعتماد انواعا متعددة
بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه
كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا فمن لم يشترط
غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان
كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان
كانا ممتنعى الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضى للحركة يمنة او يسرة فهو نزاع لفظى مبنى على تفسير التضاد

واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام
والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان محيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم
فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع
وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله يسمى تحتا ولما لم يكن عند العامة
سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي
ظهورها بالطبع وتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه
المذكور واخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له
طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة
في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام
والخلف فاعتبار الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها و
ان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اي انحصار الجهات في الست وهم باطل وان كان مشهورا مقبولا
بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلانه اعتبار غير
متنوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد تتبدل الجهات فيصير اليمين شمالا و
بالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظ واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وبعكس الحال اذا انبطح
فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا للجهة اي مثبتا جهة حقيقية
لوجدت جهات غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب شخص واحد واوضاعه
فانه اذا دار على نفسه ثبتت له جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الخاصي فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من انه
ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها على تقدير وجود البعد في الجسم فليس
اعتبار التقاطع على قوائم امرا واجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول ففي المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة
مربعات ستة وعشرون بعدا اي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه الثماني
قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان
له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي
جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح
فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها
الخطوط كانت ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة وجهاتها بالقوة غير
متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذلك للكرة بالفعل طرف وهو السطح المستدير

المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد منها جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بتصريحه على ان جهة الجسم
قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سياتي ذكره ايضا يلزم من هذا ان يكون
جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية
فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات
المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء
الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فيسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق التحت اعني من
الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية يطلبهما
يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء فهاتان الجهتان لا يتبدلان
اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من
فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا
بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت ثم يتصف الفوق والتحت حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين اعني
كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق
والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما
يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه على
النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس
الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والراس بل هو متعلق
بالفعل المذكور ومعناه ان لراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك انا اذا فرضنا
قدم احد هذين الشخصين حيث راس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة
الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سياتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير
طبيعية وجعلها القاضي هذا قسيم لقوله انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات
امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فتسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة
الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات وقد تجتمع الاعتمادات الست في
جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في
جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا
يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان ويمتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد
في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار
القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات

المتفرع على تعددها كما ذهبت اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد يجتمع
بوجهين الاول من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظاهر والمتعلق به اي بذلك الحجر
من اسفل الجاذب له اليه اي الى الاسفل ان يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق
وميلا مغالبا له اليها الثاني ان الحبل الذي تجاذبه اثنان متعادتان اي جهتين فانه يجد كل واحد منهما فيه ما
ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع ذات الى الجهات
الست في جسم واحد ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة
لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي
فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اي رابع مباحث
الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما
فالموجب للمدافعة الصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما اي من الثقل والخفة عرض زائد على نفس الجوهر
وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال
في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا وذلك لان الجواهر الافراد
متجانسة فلا يتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام عائد اي كثرة اعداد الجواهر والخفة في الاجسام
عائدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء
اي صب وملئ زيبقا فان وزن ما يملاؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملأ من الماء مع
تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في تلك الزيبق والماء ضرورة تساوي الحاصر لهما اي للزيبق
والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المالئة له الا ان يقال بان في الماء خلاء يسيل الماء اليه
طبقا بالقادر المختار واما بسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا يساوي اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها مكتنزة متلاصقة فلا فرج
بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله وكان يجب على ذلك
التقدير ان يكون زيادة قدر زيادة الخلاء على اجزاء المائية كزيادة وزن الزيبق عليها اي على وزن اجزاء الماء
اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء في الماء وهو اي يعني وزن
الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان بازاء كل جزء عشرون جزء خلاء كالفرج بينها
اي بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان يكذبه الحس المشاهد بالتلاصق
بين الاجزاء المائية خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه اي ثلثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه
اي الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل
القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل
النفساني كميل الانسان في حركته الارادية او لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن

النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه
في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا اسقطه الانسان
عن السطح وكذا الحركات متجزة بهذا الدليل في الطبيعة والقسرية والنفسانية وينتقض ذلك اي هذا
حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة بحركة النبض فانها حركة مولفة من انبساط وانقباض
لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك نظاهره لانه
حصر والحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى
الآخرين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك
فان لم يحصروها فيهما اي ان لم يحصروا الطبيعة في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض من الطبيعية
كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما يكون خارجا عن المتحرك جعلا فاعلا
بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام
كما سياتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا يكون منشاء لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء
يقتضي صعوده وبنوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون
طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها الى جذب
هواء صاف والانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه
واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح لانه يجذب غذائه الذي
هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض اوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب
اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرائين فتنقبض واذا انقبض
القلب توجه الروح الى الشرائين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركة الشجر
حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة
والمنحصر في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بحركة النبض وجهاعنها اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين
الاول ان العادم له اي للميل الطبيعي بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظ اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدئها
القريب هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبداء الميل الطبيعي
بقوة قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن واحد لما مر من ان قطع
بعضها مقدم على قطع كلها ولكن ذلك الزمان بالفرض ساعة ولذي مبدأ الميل الطبيعي ان يتحرك
بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العايق عن الحركة
وهو مبداء الميل الطبيعي وليكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلا جزاء فلجسم آخر ميله عشر ميل الجسم
الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة

الميلين المعاوقين انفي بالعشر في المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاوق القليل كهي لا معه في السرعة والبطوء لانها قطعتا مسافة واحدة في زمان واحدة وقد عرفت ما فيه من النظر في مسئلة الخلاء فاقطعه الى ههنا وبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وفي ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطوء فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحد والنفس حالها من السرعة والبطوء بان يتخيل ملائمة حد من حدودها وينبعث فيها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة والبطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسرع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها يطلب الحصول في المكان الطبيعي فيكاد يقتضي قطع المسافة في زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه لقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره اذ لو لم يعاوق لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا ويقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منها معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون الارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوق حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف

الحكم الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه باطل وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدئها فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم

طلب الحاصل وهو ظ لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض نجد منه مدافعة هابطة
ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال وصوله في موضعه
الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك ان كان مركز ثقله منطبقا على
مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل ولكل
واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل
فيكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز
العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة
بالفعل واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري الطبيعي الى جهة واحدة فان
الحجر الذي يرمى الى سفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد يجتمع
في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة
وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر
فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما تقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون ههناك الا ميل واحد مستند
الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء
يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واما اذا لم
يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق احدثت
معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه
ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان يقوى على مرتبة من
مراتب الميل ولا يقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده وبما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا
اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى الا احدث كل واحد منها اشد ما يقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل
القسري والطبيعي هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة
الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شئ مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها
فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة هابطة وان اريد بالميل مبداؤها فنعم اذ يجوز اجتماع مبداء المدافعة
الى جهة مع مبداء المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبداء الاخرى
فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فان الصغير
اسرع قبولا للحركة من الكبير وفيهما مبداء المدافعة القسرية قطعا وذلك المبداء قوة استفادها المتحرك من القاسر
وتبقى فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكا ما تماسه وتنخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون
فيهما مبداء المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدءا مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما

مع مبدإ الاخر وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معا
فيه من طبيعة الصغير طبيعة فليس يلزم ان يكون فيهما مبدا المدافعة الطبيعية الا ان يراد بنفس الطبيعة وما يقال
من ان مبدا المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن اجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تاثير
مبدا المدافعة فيهما مشروطا بشرط يتخلف فيه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسياتيك
في ابحاث الارادة ما يقطعه ويضمه اليه اي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف سادسها
اي سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها اي من اختلافاتهم فيها انهم
بعد الاتفاق على انقسامها اي انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان
للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى
العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه او هما اي كاعتمادي الثقيل والخفيف الى
سائر الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال ابو علي الجبائي
نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي يجب بها وبطل انه تمثيل خال عن الجامع فان مرجعه الى دعوى
المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما والى يلزم من تضاد الآثار التي هي الحركات
تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط
مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم
فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين اوجب له الحركة
الى كل جهة منها الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة
واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز في تينك الجهتين واجتماع الكونين محال بالضرورة فان البديهة
تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع
الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك
الجهة فبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات
اللازمة مع المجتلبة وهل تتضاد الاعتمادات اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة
بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه لا تضاد للازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه
مدافعة هابطة يجدها الرافع وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة ايضا يجدها الدافع له اي
الرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده في انه
هل تتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى
سكن كما مر فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها اي يجد الجاذب مدافعة الحبل له بالبعض فان كل واحد منهما
يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة

بالنص واليه اشار بقوله اذ لولا جذب له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل اعتمادان يجيلان وتارة قال
لا مدافعة فيه وانما هو كان تمكين الذي يمتنع عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع بجذبه ان يحدث
الامر فيه مدافعة الى جهة فلا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اي من اختلافاتهم ان الاعتمادات بل يبقى منعه
الجبائي من غير تفصيل ودافعه ابنه في المجتلبة فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده للجبائي في عدم
بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا بقي الاعتماد المجتلب في تلك
الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب رفع الانسان اياه اليه لانه اي المجتلب يشاركه في اخص صفة النفس
وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك قطعا في جميع الصفات
عند ابي هاشم القائل بالتفصيل فيلزم ان يشارك المجتلب للازم في البقاء ايضا لكنه بط باتفاق منهما
فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نم كونه اي كون ما ذكر اخص من صفة النفس بل ذلك اي اخص
صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب
فلا يتم اللازم الوجه الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرها
بين المقدور وغيره فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء
بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى
المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير
مقدور لنا في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز ان يكون خصوصية الاصوات
والحركات مقتضية لذلك فيجوز ح ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فيدعي الضرورة
في بقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة الخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي
ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان الاجناس كما يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الخفة
والثقل في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني ان
الاعتماد من اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على
النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف
عليها كالخشب مثلا تكلس اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها وترمد
اي صار رمادا واخذ النار تزيد يبسها بافنائها الرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتاليف فخفت
وترمدت ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا في زمن
النار والزيبق فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب
عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في المكلس غير موجودتين
فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلهما وانما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عند

باحداث الله فيهما الملح على سبيل جرى العادة وهما اى الذهب والمتخذ منه الكلس قبل اى قبل مماسة النار
سيالان متساويان فى اليبس مع تخالفهما فى الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة
كما توهم كيف وما ذكره غير مطرد فى الاحجار المكلسة التى اوقد عليها النار مدة مديدة حتى فرقت رطوبتها بالكلية
فانها ثقيلة بشهادة الحس الظاهرة ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال ان الاجزاء المائية الظاهرة فى
حال الذوبان موجودة فى الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجود فى الاحجار الصلبة
التى يحصل منها سيالة كما يفعله بالحيل اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج هذه الفاء جواب اما اى القول
بوجود الاجزاء المائية فى الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ورفع الامان عن
المحسوسات اذ يجوز حينئذ ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولهذا قال الاستاذ ابو اسحق لانم
ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع السيلان بابعد من
دعوى الرطوبة فى الاحجار المحسوسة مع يبوستها ومنها انه قال الجبائى الجسم الذى يطفو على الماء كالخشب
مثلا انما يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه
واذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فانه اجزاء مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك
يرسب فى الماء قال الآمدى يلزم على الجبائى ان الذهب يرسب فى الزيبق والفضة تطفو عليه
مع ان اجزائهما غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اى عن الجسم
الطافى الهواء فيطفو وحده ويبقى الاجزاء الاخر راسبة فى الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب
راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف وفيه نظر لجواز ان
يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها فى الجسم الطافى والوضع الحاصل بين الهواء واجزاء
الطافى افادها اى افاد الهواء والاجزاء حالة موجبة للتلازم المانعة عن الانفصال يعنى ان الجسم الطافى
جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينها بحيث يمنع انفصال الهواء
عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يحصل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على
شئ من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه
للثقل والخفة اى الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اى الخفة والثقل امران حقيقيان عارضان للجسم
فى نفسه كما هو مقتضى احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء فى ذلك اصلا ويلزمه امران الاول
ان الحديد يرسب فى الماء فاذا اتخذ منه صحيفة رقيقة طفا ذلك الحديد الذى جعل صفحة على الماء مع ان
الثقل فى الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثانى ان حبة حديد ترسب
فى الماء والف من خشبا لا يرسب فى الماء مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف منا ولكلا كلام
يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاوردناه ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلى من البحث السادس

بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فاير ادكلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم يرسب ذلك الجسم فيه لان ثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يليه ويلاقيه منه وينزل فيه الى تحت وان كان مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر الواقع في مكانه ماء كان ذلك الماء الذي في مكانه موازيا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان تنحي من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يتاتى وحدها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة في الاجرام الصلبية تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم ثبات له الانفصال عنها وبما قررناه لك ظهر انه ان حمل كلام ابي هاشم على ما قال الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عندنا هو ان الطفو انما يكون بسبب كون يخلقه الله تعالى في الجسم يقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله تعالى في الراسب ومباينات يخلقها الله تعالى واجزاء الماء على طريقة جري العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرناه اذ لا سبب لطفوة الخشب الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه اي في الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج والاختلاط التام فلا ينفصل عنه حتى يرسب الخشب في الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء اذا خلي وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو حل وكاء زق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج ضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطاعة وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء

الاضعف اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب ح ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى
طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا
بل المولد لهما اي للحركة والسكون هو الحركة كما نشاهده اي فنشاهد التوليد في حركة اليد بحركة المفتاح فانه
ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما نشاهده في حركة الحجر سكونه
في الموضع الذي يقصده الحجر اما طبعا واما قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركة فهو متولد منها
لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما اي للحركة والسكون هو الاعتماد والحركة بوجهين الاول انه
اذا اقيم عمود يمكن انتصابه قائما على راسه منفردا فنصب كذلك وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى
جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة يمنعه عن ذلك ثم اذا ازليت الدعامة
سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم يتولد من الحركة بل من
الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو اي سقوطه الى تلك الجهة الا للميل الذي احدثه فيه الاعتماد عليه الثاني
حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر اذ لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام
والمتاخر لا يوجد المتقدم وفيه نظر اذ لا تاخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما
بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون
حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين يتولدهما اي يتولد الحركة والسكون من الحركة
تارة والاعتماد اخرى لتمسكهما فان تمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار
تولدهما فيها وتمسك ابنه يدل على تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما
من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما عرفته كان هذا الكلام المبني عليه
باطلا ايضا لكن الآمدي تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما ان حركة المفتاح متعقبة
لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد اولى من القول
بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك يده
كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ ويتولد من حركة يده حركة ما عليها
من الشعر والاظفار مع كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اعلى من اسناده الى اعتماد اليد قلنا
فلم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة عن اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها
بها فلا يثبت ح استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابي هاشم لا نسلم ان حركة العمود بدون حركة المعتمد
الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا يكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة
على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا عاد هابطا ان حركته
الهابطة متولدة من حركة الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد

وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من
الاعتماد من الحركة فلذلك قال المصنف وهذا فرع الخلاف الذي قبله ثم قال وعلى الرأيين فيه تحكم
وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر
المقسور ولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب ان
يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان تتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا
انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا اي في ابتداء
الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح
بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدأ القاسر
بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه
فليست طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الاحكام فقد تنتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب
اي الى حد يوجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي مثلها فان الشئ لا يؤثر في مثله
الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع الحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي
في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا
قليلا بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا فح يوجب الاعتماد اللازم
النزول والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا ومنها انه
قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يوجب حركة
الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هناك غيرهما حتى
يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا استبعاد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون
وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد
النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى
حد التعادل والتساوي وعنده اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة و
لا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو اي الاستدلال الذي
نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان
من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب
تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب
توليد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن الاستدلال به بل حقه ان يقول موافق
لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا توجب سكونا اولا ثم حركة نازلة فان المتولد

قد يتاخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تاخر الحركة بتوسط السكون
عن الحركة الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسئلة نوع الاختلاف المتقدم فمن جوزان يكون
الحركة الصاعدة متولدة لا بواسطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فالاول ابعد من الثاني و
من لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التناول فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب
غالبا في آن ومغلوبا في آن بعده عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون **المقصد الرابع** الصلابة
كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تاثيره ولا ينغمز تحته واللين عدم
الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من
شانه الصلابة وان امكان مما ينغمز فلا يتاثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري
فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونها وجودية ايضا
قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك لان الجسم اللين
هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن بلبوث
تلك الحركة الثالث كونه مستعدا القبول لذينك الامرين وليس الاولان لينا لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب
فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة
بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة والرابع الاستعداد الشديد
نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية **المقصد الخامس** الملاسة
عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتية و
بعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان
قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بالسطح فان قيام
العرض بالعرض جائز عندهم **النوع الثاني** من المحسوسات **المبصرات** قال
في المباحث المشرقية والاليق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء
فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون و
التفرق والاتصال والاستقامة والانحناء فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف
اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات
هو الضوء وحده لعدم توقف روءيته على روءية شيء آخر بخلاف اللون فانه يرى بواسطة الضوء فيكون ثانيا
وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك روءية واحدة

متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والأول مرئيا
بالذات وأولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن إذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان إحداهما
متعلقة بالضوء أولا وبالذات وأخرى متعلقة باللون كذلك وإن كانت هذه الأخرى مشروطة
بالرؤية الأولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم وأخواتهما
فإنه لا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره
وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون
ومن زعم أن الأطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم أنه لا يمكن
تعريفهما أي تعريف الضوء واللون لظهورهما فإن الإحساس بجزئياتهما قد أطلعنا على ماهيتهما اطلاعا
لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من أن
الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف وإنما اعتبر قيد الحيثية لأن الضوء ليس كمالا أوليا للشفاف
في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا أول أنه كمال ذاتي لا عرضي أو كيفية لا يتوقف
إبصارها على إبصار شيء آخر ومن أن اللون بعكسه أي كيفية يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر
هو الضوء فإن اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالأخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر التنبيه
على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء أورد كلا منهما في
قسم فقال ويجعل مباحثهما قسمين القسم الأول في الألوان قدمها على الأضواء مع كونها مشروطة
بها إما في رؤيتها أو في وجودها على ما سيأتي لأنها أكثر وجودا في الأجسام وأشد تحققا عندنا وفيه أي
في القسم الأول مقاصد ثلاثة الأول قال بعض من القدماء لا وجود للون أصلا بل كلها متخيلة
إنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء للمضيء يعني للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فإنه
أبيض ولا سبب لبياضه إلا ما ذكر وكما في الثلج فإنه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ
فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فإنه يرى فيهما بياض
مع أن أجزاءهما المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في
موضع الشق من الزجاج وفي بعض الثخين من الشفاف الثخين فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع
كونه أبعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الأمثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل لضد ذلك
وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد أي يوجب تخيله لأنه يخرج
الهواء يعني أن الماء إذا وصل إلى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس إشفافه كإشفاف
الهواء حتى ينفذ الضوء إلى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل أن هناك سوادا والبياض فإن الثياب
إذا ابتلت مالت إلى السواد فدل ذلك على أن الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فإنه

لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل
لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون بسبب
تخيل لازم لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص
مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا يفسد بضاده و
القابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في
موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم
حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيل فلا يثبت عنده ح كون البياض لونا حقيقيا في شيء
من الصور وقال في موضع آخر في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض
بطريق آخر سوى طريق التخيل لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا فانه يصير ابيض بعد سلقه
واغلائه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما
كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية واليقين لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خشونة لا انعقاد
الثاني الدواء المسمى لبن العذراء ويتخذه اهل الحيلة وهو خل يطبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ثم يصفى الخل
حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا
وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافه تفرق وحل فيه الهواء والا لم يجف
بعد ابيضاض لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية اذا
خلط هذان الماءان ينعقد فيه الخل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل
الهواء فيه لان ذلك كان متخلخلا متفرقا في الخل والان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء
بعضها الى بعض فان حدة ماء القلي بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على
الوجه الذي قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب آخر
لا نعلمه نحن والمفروض انه لا انحصار للجنس والا يوجب الحكم بكون المطبوخ ابيض حقيقة الثالث الاتجاه من البياض
الى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى
العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من الاول الامر الى سواد ضعيف ثم
لا يزال يشتد فيه قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة اي يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى
القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد
قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن
الا بياض وسواد وكان اصل البياض الضوء الذي قد يستحيل ببعض الوجوه لم يكن في الاخذ من البياض

الى السواد لا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض
ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان تصورتها يتوقف على مشوب من غيرهما ولا بد ان يكون
ذلك المشوب من مرئي وليس في الاشياء ما يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا
مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان ويتعدد الطرق فانه اذا اختلط
السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار الغبرة وان خالط السواد ضوء فكان مثل
الغمامة التي يشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد
غالبا على الضوء وصفرة ان كان الضوء غالبا وان كان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت
الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سياتي تفصيله فقوله وهو لا اختلاف
ما تركب هذه الالوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق اشارة الى ما نقلنا عنه الرابع الضوء لا يقبل
السواد تجربة اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن
الا سواد وبياض على الوجه الذي ذكر وجب ان لا تصير المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه الالوان
انما هي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد
فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين
ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لا نحسها بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها في الحقيقة
وجود كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس ان الطبخ يفعل في البيض والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل
اي الدق فليس بياضهما لان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلها الهواء المضيء والا كان السحق والتصويل
يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك البياض قال ابن سينا فقد بان
بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس لضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضيء تاثير في التبييض قال المصنف
اذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف اي ابن سينا بان لا بياض فيما ذكره من الامثلة وهي زبد الماء واخواته فيلزم
السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس
في هذه الامثلة امر موجود وهو الضوء المنعكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون
بياض غير هذا فمما لا اعلم بعد امتناعه ووجوده وسياتي لي كلام في هذا المعنى اشد استقصاء واشار به
الى الوجوه الخمسة الدالة على البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى
في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي
كما هو دابه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه وتقلده في ذلك من تبعه فلذلك
قال صاحب الكتاب والحق منعه اي منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك
اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك

خراج فيه حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا يبعد مما يقوله الحكماء من كون الضوء شرطا
لحدوث الالوان كلها اذ يلزم انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها
فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت
ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء
المشفة بمخالطة الهواء من غير مزج ومن اعترف بوجودهما اي وجود السواد والبياض قال انه
بعضهم هما الاصل والبواقي من الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا خلطا وحدهما
حصلت الغبرة واذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان
الذي خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته فالقتمة
ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرف فالخضرة
والخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة ولو خلطت الخضرة مع سواد
حصلت الكراثية الشديدة والكراثية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها
حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المعترفين بالالوان
الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة ويحصل
البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا
سحقت سحقا تاما ثم خلطت بعضها مع بعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات
لما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب هذه
الخمسة على انحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى
هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اي مما تركب منها فشيء لا سبيل الى الجزم ولا بعدمه اذ يجوز ان
يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيطة ويجوز ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب
ان يتوقف فيه المقصد الثاني قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود
اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء وانه اي اللون غير موجود
في الظلمة لفقدان شرط وجوده حينئذ بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل منه عند الضوء اللون
المعين فانا لا نراه في الظلمة فذلك اي عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العايق
عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عايق هناك سواه والثاني باطل لان الهواء الذي بيننا مع كونه
مظلما لا يعوق عن رؤية وكيف يكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين
الجمهور وهو مختار الامام الرازي انه اي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده وان رؤيته زائدة على
ذاته والمتحقق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية

اى هذه الالوان فى الاصل [illegible]

لا لوجود العايق ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء
به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس
الخارج المستضيء بالنار وقال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف
بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان الضوء اضعف كان اضعف
فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء
كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها فيجب ان هذه الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات
تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد
الا في ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا نحس بها فيوجد اللون المطلق
في ضمنها قال ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا قطعا فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس
فلا يكون حجة على الغير مع ان للقايل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية وما يتعلق
بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون
المرئي الذي هو اللون باقيا على حاله وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية سواء
كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله في الحي على وفق مشيته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها
من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية الله وانما لا نتعرض لامثال ذلك
للاعتماد على معرفتك بها في مواضعها فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم
يصرح بها **المقصد الثالث** الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع
على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو اي ليس الحال المذكور من الجانبين الا لانه
ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود
العايق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء وح ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى
دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال المص ولو قيل لما ان شرط الرؤية
ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العايق عن الرؤية ظلمة يحيط به اي
بالمرئي لا الظلمة بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عايقا
مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكره وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا
خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حالة الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا
محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة
الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا

فتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذلك الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا فرع منهم من جعل الظلمة شرطا
لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار
ولذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس
ينفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه فلذا كان في
النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به وكذلك كالهباء الذي يرى في البيت
اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بصر الانسان لم يحس بضوئها لانه يقوى على
احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس هناك منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم
يدرك الهباء المستضيء بالضوء الضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا النوع مقصدا
ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا **المقصد الثالث القسم
الثاني من قسمي المبصرات** في الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول زعم بعض الحكماء
الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وتبطله وجهان الاول انها اي
تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء محسوسا به والضرورة
تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون
اكثر ظهورا وفيه نظر فان ذلك اعني ستر الجسم المرئي ما تحته شأن الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها
لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر ويتصل بما وراءها فان صفيحة البلور
والزجاج الشفاف يزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط
الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس ورآه اولا
يرى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا فقدا وجبت لما تحتها استترا وان الاستعانة بالرقيقة
منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسميا
لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة
فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والثاني باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات
متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات
المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم ومما يقوي ذلك اي عدم كون الضوء جسما ان النور
اذا دخل في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور
لا يخرج من البيت لا قبل السد وهو ظ ولا بعده وهو ظ ولا يعدم في ذاته والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين
جسمين مقدمة لاحدهما كما سبق ولا يبقى ايضا على حاله الذي كان عليه بل تعدم كيفيته التي كانت
مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزواله هي الضوء فاذا ثبت

ذلک فی بعض الاجسام ثبت فی الکل للقطع بعدم التفاوت وایضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنیا ای وجه الارض وما یتصل بها فی لحظة وحرکة النور الفایض علی الدنیا من الفلک الرابعة الی وجه الارض لایعقل فیها ای فی تلک اللحظة اللطیفة ولما کانت ہذہ الحرکة عند من یجوز خرق الافلاک غیر مستحیلة بل مستبعدة کاستبعاد انتفاء الجسم بالحیلولة بینہما بین من جعل ہذین الوجہین مقومین لاتقدم لادلیلین مستقلین لان الاستبعاد لایکون دلیلا علی مایطلب فیہ التعین احتج الخصم علی کون الضوء جسما بان الضوء متحرک لانہ ینحدر عن المضیء العالی کالشمس والنور وکل منحدر متحرک ویتبعہ ای الضوء المضیء فی الحرکة ای یتحرک بحرکتہ کما فی الشمس والمصباح وینعکس الضوء عما یلقاہ اذا کان صیقلا الی جسم آخر والانعکاس حرکة فثبت بہذہ الوجوہ الثلثة ان الضوء متحرک وکل متحرک جسم قلنا لیس للضوء حرکة اصلا بل حرکتہ وہم محض وتخیل باطل وسبب ذلک التوہم حدوثہ فی المقابل ای حدوث الضوء فی القابل المقابل للمضیء فیتوہم انہ تحرک منہ ووصل الی القابل ولما کان حدوثہ فیہ من مقابلة مضیء عال کالشمس مثلا تخیل انہ منحدر من العالی الی السافل وہو باطل اذ لو کان منحدرا لرأیناہ فی وسط المسافة فالصواب اذن انہ یحدث فی القابل المقابل دفعة ولما کان حدوثہ فی الجسم القابل تابعا للوضع من المضیء ای لوضعہ منہ ومحاذاتہ ایاہ فاذا زالت تلک المحاذاة الی قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث فی ذلک ظن انہ یتبعہ فی الحرکة وینتقل من الجسم الاول الی الجسم الآخر ولما کان الضوء یحدث فی مقابلة المستضیء الذی وقع علیہ الضوء من غیرہ کما یحدث فی مقابلة المضیء بذاتہ والمتوسط الذی ہو ہذا المستضیء بالغیر شرط فی حدوثہ ای فی حدوث الضوء فیما یقابل ہذا المستضیء اعنی الجسم الذی انعکس الیہ الضوء ظن ان ثمہ انتقالا وحرکة للضوء من المستضیء الی المنعکس الیہ فظہر بطلان الوجوہ الثلثة التی ذکروہا فی حرکة الضوء ویرد ایضا علیہم الظل نقضا علی اصل دلیلہم فانہ متحرک ومنتقل بانتقال صاحبہ مع الاتفاق علی انہ لیس جسما فان اجابوا بانہ لاحرکة لہ بل یزول عن موضع ویحدث فی آخر علی حسب تجدد المحاذات قلنا کذلک الحال فی الضوء ایضا فرع علی بطلان کون الضوء جسما من المعترفین بانہ ای الضوء لیس جسما بل ہو کیفیة فی الجسم من قال ہو مراتب ظہور اللون وادعی ان الظہور المطلق ہو الضوء والخفاء المطلق ہو الظلمة والمتوسط بینہما ہو الظل ویختلف مراتبہ بحسب القرب والبعد من الطرفین فاذا الف الحس مرتبة من تلک المراتب ثم شاہد ما ہو اکثر ظہورا من الاول حسب ان ہناک بریقا ولمعانا ولیس الامر کذلک بل لیس ہناک کیفیة زائدة علی اللون الذی ظہر ظہورا اتم فالضوء ہو اللون الظاہر علی مراتب مختلفة لا کیفیة موجودة زائدة علیہ فان اورد علیہم انا ندرک التفرقة بین اللون المستنیر وبین اللون المظلم قالوا ان ذلک بسبب ان احدہما مخفی والآخر ظاہر لابسبب

كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ في ذلك بعضهم حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور
التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه
بل لعجز البصر عن ادراك ما هو على تلك الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله انه اي القائل به اعترف ان ثمه
امرا متجددا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه بالضوء فلا يكون الضوء الذي هو المتجدد
نفس اللون لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه بهذا ولانه اعني الضوء مشترك بين الالوان فيها فان السواد
والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون
الضوء نفسها وفيها اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما يقول ذلك القائل الامر المتجدد
الذي اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه ح تجدد
الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل وكلاهما باطل
عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على
ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد
حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة
النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف
على قوله اذ ربما اي لانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة الماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز ح اشتراك
الالوان المختلفة الحقائق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا
ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد
به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد
بطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا القائل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء
يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وكذا النار في الظلمة اذا وقع عليها الضوء فانه يرى ضوءه
ولا يرى لونه بعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره
من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضد البعض لكنه
بطلان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه
بل الحس كما اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك سيقا ولهما نا بانه يزول الضوء
الاضعف بالاخرى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة
ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم
القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية في الامتناء الالتي يزول فيها ضوء
ما بعدها او ما هوا اي ليس ذلك ولا الاضعف بالاقوى الا ان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى

ولا لزوال تغيره بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل في الظلمة قدر من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا
لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا
ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا اخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية
زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا تخييل اي ايراد مثال غايته تجويز ان يكون لذلك الذي
ذكرتموه انه في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته
وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس
لا ينفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع فلا ضوء
مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج المقصد الثاني في مراتبه اي مراتب الضوء
مطلقا القائم بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في
ذاته بعد اطلاقه على الكيفية القائمة بالمضيء لذاته وغيرها كما في الشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مضيئة غير مستفيدة
ضوءها من مضيء آخر والقائم بالمضيء بغيره نور اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض
المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال الله تعالى وجعل الشمس
ضياء والقمر نورا والحاصل اي الكيفية الحاصلة في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على هذا الوجه من الارض
حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من
مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او لغيره فانحصرت
مراتبه في ثلث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فتخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة
القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني
هو الحاصل من مقابلة المضيء بغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني وله اي للظل
مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي
في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من
مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او كسرها وفتح
الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه
الاظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما تراه اي وكالظل الذي تراه يختلف في البيت شدة
وضعفا بصغر الكوة اي الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى
وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف وينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير
النهاية اي الى امور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل

يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من ان الظلمة عدم الضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا **المقصد الثالث** هل يتكيف الهواء بالضوء اولا وانما اورده ههنا لان
ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل
شرطه اي شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا تقبل الضوء لانتفاء شرطه
ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء
ايضا لدار اجاب عنه بقوله وكل من الضوء واللون شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع فيه
لما عرفت فيه من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين ويبطله اي يبطل قول المانع انا نرى في الصبح
الافق مضيئا وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به
اي بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية القابلة للضوء بسبب
كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصغر كان الضوء
الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر
كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء
بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس
لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها احتج المانع بانه لو تكيف الهواء
به لاحس به اي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء
وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده
كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء اما غير ملون بالكلية واما لكون ضعيف جدا بحيث
يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته
في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون **المقصد الرابع** ان ثم شيئا غير الضوء يترقرق
اي يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه شيء يفيض منها اي من تلك الاجسام ويكاد يستر
لونها وهو اعني ذلك الشيء المترقرق له اي للجسم اما لذاته ويسمى شعاعا كما للشمس من التلألؤ واللمعان
الذاتي واما من غيره ويسمى حينئذ بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع كنسبة
النور الى الضوء في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره **النوع
الثالث** من المحسوسات المسموعات هي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات
ومباحثه قسمان اي مباحث القسم الثالث قسمان **القسم الاول في الاصوات** قدمه على الحروف
لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع وفيه مقاصد **الاول** ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر
المحسوسات الا انه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته فسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج اي

تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع او القلع مع ان هذين سببان له البعيدان والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس الا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب صماخ متموجة فاسدة وانه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا في نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس بحركة والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس لشيء منها وايضا كل منها مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اي وسبب الصوت القريب تموج الهواء وليس تموجه هذا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت باستمرار تموج الهواء والخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الباقية يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد وانما كان سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجهتين بعنف ينفاد له اي لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به وراسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان يتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت

الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزماني موجودا في الآن

المقصد الثاني

الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت بوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به اي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما سنعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا لحصرها اي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انه اي الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي تهب اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اي سماع الصوت يتأخر عن سببه اعني سبب الصوت تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس على الخشب من بعيد ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما ذاك الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران لان محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما واحتج هو على صيغة المبني للمفعول اي احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة انا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وان نفرض كونه محيطا بجميع جوانبه ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية باقيا على شكله الذي بسببه تكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا

على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته التي هي الصوت المخصوص واطلاق التشكل
على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت تشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل
التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما
يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها
فلا بد ان يكون سماعنا اياه قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول
وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها
الا سامع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بان الحامل لها هواء متعدد
لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع
مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعد منتفيا

المقصد الثالث

الصوت موجود في الخارج اي في خارج الصماخ لا انه لا يحصل الا في الصماخ على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشي من القرع والقلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه
الصوت فلا وجود له في الهواء المتموج الخارج من الصماخ والا اي وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج
بل في داخل الصماخ فقط لم ندرك جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه الا في تلك الحالة التي لا اثر
للجهة منها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اي جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلاقيه
وتصل ذلك الشيء اليها لا في المسافة لم تميز عند تلمس اليد جهة اي جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندرك انه
من اي جهة مع انا كنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل
الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون حكم البعيد منافيا
لما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا
جدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقة بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب ولذلك اي ولان
الصوت موجود في الخارج من الصماخ نميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان
الاصوات موجودة في الخارج الامكنة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكننا ان نميز بينهما بحسب
القريب والبعد وهذا الدليل الثاني لابتنائه على ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد
من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصل لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان
هذا الادراك انما يحصل لولا القرع الهواء المتموج لتجاويف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في
زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع لصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وبتتبع ما بقي منه في الهواء

الذي هو المسافة التي منها ورد وقال والحاصل انا عند غفلتنا ورد علينا هواء قارع فندرك الصوت
الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه بباطننا فنتساوى ادركنا
من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدء وروده فان كان يبقى منه شيء متبادر
ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده
وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر نهتدي به على المبدء لم نعلم من قدر
البعد الا القدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي
الرحا التي هي اقرب الينا ونفرق فيه كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان
فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام
وقد بقي فيه بحث وهو انه ثبت ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن
مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له
لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فيبقى ان يكون مدركه الصوت الذي في
تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع
لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا
ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع
الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه
مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها بالتوجه منها اي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ
توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول ونميز بين القريب والبعيد لان
اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث منه اقوى
من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود في خارج
الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني لانا نجيب
عن الاول ان من سد احدى اذنيه التي تكون في جانب المصوت
وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة
ولا شك ان التموج لا يصل الى تجويف المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع
من خلاف الجهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها ونجيب عن الثاني
انه اي بان السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب فيبطل ما توهم من ان القريب يميز لانه اقوى
ولو صح ذلك يوجبه ان يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا
صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والآخر

البعيد او يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في نفسها قوة وضعفا وليس الامر كذلك

المقصد الرابع

الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم بهيئته لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها فتنصرف الكرة عنه الى خلف صحيح جواب اذا اي رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده فرعان على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى اي سبب الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل تحصيل فيه بسبب مصادمه ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت للاول وكما ان التموج الاول كان يحصل بعد صدم و سكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداءه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا لكن قد لا يحس به اي بالصدى اما القرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث لقوى الحس على ادراك تباينهما فلا يميز بينهما اي بين الصوت و صداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس لها على انها صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى الى شيء لين فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال لما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما الانتشاره كما في الصحراء ولذلك اي لما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات او ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حـ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى

او لا يوجد فيهما على القول باشتراط العكس

القسم الثاني في الحروف

وفيه مقاصد اربعة الاول عرفه اي الحرف ابن سينا بانه كيفية اي هيئة وصفة تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذه اشارة الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالطاء والتاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني ان عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون فحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة اي الزيرية والثقل اي البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع ليخرج الغنة التي تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما الطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المأخوذة مع اضافة ولا شيء منها بمسموع وان كان يتضمن بعضها المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملايما او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاتة ليست مسموعة متنظور فيه وان الحروف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العروض

والعارض

والعارض وہذا انسب بمباحث العربیۃ قال المصـ ره وبالجملۃ فماہیۃ الحرف اوضح من ذلک الذی ذکر فی تعریفہا لما مر من ان الاحساس بالجزئیات اقوی فی افادۃ المعرفۃ بماہیات المحسوسات من تعریفاتہا بالاقوال الشارح قال اذ لا یمکن لنا ان نعرفہا الا باضافات واعتبارات لازمۃ لہا لا تفید شیئ منہا معرفۃ حقائقہا وکان المقصود مما ذکر فی تعریفاتہا التنبیہ علی خواصہا وصفاتہا

المقصد الثانی

الحروف تنقسم من وجوہ الاول ان الحروف اما مصوتۃ وہی التی تسمی فی العربیۃ حروف المد واللین وہی الالف والواو والیاء اذا کانت ساکنۃ متولدۃ من اشباع ما قبلہا من الحرکات المجانسۃ لہا فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والکسر للیاء واما صامتۃ وہی ما سواہا ای ما سوی الحروف المذکورۃ والصامتۃ قد یکون متحرکۃ وقد یکون ساکنۃ بخلاف المصوتۃ فانہا لا یکون الا ساکنۃ مع کون حرکۃ ما قبلہا من جنسہا کما عرفت فالالف لا یکون الا مصوتا لامتناع کونہ متحرکا مع وجوب کون الحرکۃ السابقۃ علیہا فتحۃ واطلاق اسم الالف علی الہمزۃ بالاشتراک اللفظی واما الواو والیاء وکل واحد منہا قد یکون مصوتا کما عرفت وقد یکون صامتا بان یکون متحرکا او ساکنا لیس حرکۃ ما قبلہ من جنسہ الوجہ الثانی ان الحروف اما زمانیۃ صرفۃ کالحروف المصوتۃ وکالفاء والقاف والشین والسین فان المصوتۃ زمانیۃ عارضۃ للصوت باقیۃ معہ زمانا بلا شبہۃ وکذلک الصوامت المذکورۃ ونظائرہا مما یمکن تمدیدہا بلا توہم تکرار فان الغالب علی الظن انہا زمانیۃ ایضا واما آنیۃ صرفۃ کالتاء والطاء والدال وغیرہا من الصوامت التی لا یمکن تمدیدہا اصلا فانہا لا توجد الا فی آخر زمان حبس النفس کما فی لفظ بنت وفرط وولد او فی اولہ کما فی لفظ تراب وطرب ودول او فی ان یتوسطہا کما اذا وقعت ہذہ الصوامت فی اواسط الکلمات فہی بالنسبۃ الی الصوت کالنقطۃ والآن بالنسبۃ الی الخط والزمان نبہت علیہ وتسمیتہا بالحروف اولی من تسمیۃ غیرہا لانہا اطراف الصوت وہو الطرف واما آنیۃ تشبہ الزمانیۃ وہی ان یتوارد افراد آنیۃ مرارا فیظن انہا فرد واحد زمانی کالراء والخاء والحاء فان الغالب علی الظن ان الراء التی فی آخر الدار مثلا راءات متوالیۃ کل واحد منہا الی الوجود الا ان الحس لا یشعر بالتمیاز ازمنتہا فظنہا حرفا واحدا زمانیا وکذا الحال فی الحاء والخاء الوجہ الثالث انہا ای الحروف اما متماثلۃ لا اختلاف بینہا بذواتہا ولا بعوارضہا المسماۃ بالحرکۃ والسکون کالیاء بین الساکنین او المتحرکین بنوع واحد من الحرکۃ او متخالفۃ اما بالذات والحقیقۃ کالیاء والمیم فانہا حقیقتان مختلفتان سواء کانا ساکنین او متحرکین بحرکتین متماثلین او مختلفین او بالعرض کالیاء الساکنۃ والمتحرکۃ فانہا متفقان فی الحقیقۃ و مختلفتان بسبب العارض الذی ہو الحرکۃ والسکون

المقصد الثالث

فی انہ ہل یمکن الابتداء بالساکن الحرف اما متحرک او ساکن ولا نعنی بذلک حلول الحرکۃ والسکون فی الحرف

لانها بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن
ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلث وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن
ان يوجد عقيبه من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لاخلاف في ان الساكن اذا كان حرفا
مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت قد منعه اي امكان الابتداء به
قوم للتجربة اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه
ان يبتدي في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكن الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك
السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون لان ذلك اي عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص
بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان
لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا
لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز الابتداء بالساكن في لغة اخرى
كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا يرى ان بعض الناس يقدر على التلفظ
بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة
والكثرة وما ذكرنا من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف
المصوتة انما نشأ من اشباع الحركات المتقدمة فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة

المقصد الرابع

في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله المصوت نحو ولا الضالين فجائز جمعهما
اتفاقا واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي
الساكن الاوسط كزيد وعمرو بل جوز وايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ح ثلث سواكن
كما يقال في الفارسية كارد گوشت ومنهم من منعه وجعل ثمه اي فيما ذكر من الصور حركة مختلفة حقيقة جدا فلا يحس
بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات
اما اولا فلان هذه المصوتات قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف
في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات لشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم يكن
ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم
يمكنك ان تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر تجعل المصوتات تبعا له لكن الحس مشاهد بحصول
المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء
ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فيتفرع جعل الحركات داخلا في
المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة

قال والحرف الصامت سابق علی الحرکة بوجہین الاول ان الصامت البسیط حقیقة وحسًا آنی والحرکة زمانیة والآن متقدم علی الزمان مما یوجد فی الآن الذی ہو اول زمان وجود الشئ کان سابقا علی ما یحدث فیہ قد یقال جاز ان یکون حدوث الحرف الآنی فی الآن الذی ہو آخر زمان الحرکة لا بد لتعیینہ من دلیل الثانی ان الحرکة لو کانت سابقة علی الحرف لکان المتکلم بالحرکة مستغنیا عن التکلم بالحرف لان السابق غنی من المسبوق المحتاج الیہ والثانی باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروریا انہ لا یمکن لنا التکلم بالحرکة التکلم بالحرف واعترض علیہ بانہ لیس یلزم من ابطال تقدم الحرکة علی الحرف الصامت تقدمہ علیہا لجواز ان لا یسبق احدہما الآخر بل یوجدا معًا علی انا نقول جاز ان یکون السابق مستغنیا المسبوق بحیث یمتنع تخلفہ عنہ فلا یثبت حو بطلان تقدم الحرکة علی الحروف وبہذا العلم بطلان ما قد قیل من ان الابتداء بالصامت الساکن جائز والا توقف الصامت المتقدم علی المصوت المتاخر المحتاج الی ذلک المتقدم وہو صح

النوع الرابع

من الکیفیات المحسوسة المذوقات المدرکة بالقوة الذائقة وانما اخرہا عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الکلام فیہا مختصر ولولا ذلک لجعلہا ردیف الملموسات بناء علی ان اہم الاحساسات للحیوان المغتذی ہو اللمس الذی یحترز بہ عما یضرہ ویفسد مزاجہ ثم الذوق الذی یتعین بہ علی ما یغتذی بہ ویحفظ بہ اعتدالہ فکان ردیفالہ وایضا ادراک القوة مشروط باللمس ومع ذلک تحتاج ایضا الی ما یودی الطعم الیہا ہو الرطوبة اللعابیة وایضا قد یترکب من اللمس والذوق فیدرکہما احساس واحد وذلک بان یرد علی النفس اثر اللامسة والذائقة معا فیدرکہما کطعم واحد من غیر تمیز فی الحس کما فی الحریق فانہ اذا ورد علی سطح اللسان فرقہ وسخنہ ولہ اثر ذوقی ایضا فلا تمیز احدہما عن الآخر وہی الطعوم وفیہا ای فی الطعوم مقصدان الاول اصولہا ای بسائطہا تسعة حاصلة من ضرب ثلثة فی ثلثة وذلک لان الطعم لا بد لہ من فاعل وہو الحرارة والبرودة والکیفیة المتوسطة بینہما ومن قابل ہو الکثیف او اللطیف او المعتدل بینہما والی ہذا اشار بقولہ لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل القابل اما لطیف او کثیف او معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل فی اقسام القابل حصل اقسام تسعة فینقسم الطعوم بحسبہا ایضا واعترض علیہ بان انحصار الفاعل فی الحرارة والبرودة والکیفیة المتوسطة منہا ممنوعة وایضا المراتب المتوسطة بین غایتی الحرارة والبرودة وکذا بین غایتی اللطافة والکثافة غیر محصورة فجاز ان یکون کل واحدة من تلک المراتب فاعلہ او قابلہ لطعم بسیط علیحدة علی عدد الطعوم البسیطة فی عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وایضا الخیار والقرع والخطمی البتة یحس من کل منہا طعم لا ترکیب فیہ ولیس من التسعة المذکورة وایضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضی الاختلاف النوعی فانواع الطعوم غیر منحصرة وان لم یقتض کان العفص والقبض والعفوصة نوعا واحدا

اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سياتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معًا واليه حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان والامارة تفيد الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان المص ذكر في كيفية الحدوث مقاسات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب والامر الحار كما يفهم من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في افاعيلها يفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التي يدركها اذ من شانه التفريق لما عرفت من الحرارة يحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تاثيرها كما اشار اليه بقوله ففي الكثيف اي فيفعل الحار في الكثيف القابل كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعض الطعوم والعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة ويكون التفريق عظيما يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة منعها عن النفوذ فيه فيجتمع صفيه اضرار الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها يكون في عدم الملائمة دونه اي دون ما ذكر اولا وهي اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار المستعد من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة وتكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بينهما اي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا جرم من ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من الحرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة والى الحرافة اخرى اي لكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر واخرى قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحققه اي تحقق كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة بالاجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية او كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من

عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المسافرة من الكيفيات
الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في
القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففي الكثيف اي فيفعل البارد في القابل الكثيف عفوصة لانه تيضاعف
التكثيف يعني ان التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب المرارة في المسافرة ويفعل البارد في القابل
اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة لينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مكثرا مما في القابل الكثيف
فتحدث فيه كيفية تكون عدم ملايمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير ايضا وهي الحموضة والى
ما ذكرنا اشار اليه بقوله لانه اي الفاعل البارد ويكثف القابل اللطيف برده ويغوص فيه بلطافته
فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم ملايمته اي عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف
بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب تبديلها باقل كما اشرنا اليه ولذلك اي ولان الحموضة تحدث
من فعل البارد في اللطيف كان الثمر العفص لشدة برده وكثافته ازداد مائية ولطافة واعتدل
قليلا باسخان الشمس النضج ازداد حموضة ويفعل البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة
دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها
في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق
الحموضة ظاهر وكونه في ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره
معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل
الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا
قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملايم وهو اي ما يحدث من فعله في القابل الكثيف الحلاوة
وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا ملايما
جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة
التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذا واشتهاها عند القوى الملايمة الذائقة وهو في
اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل
فعلا ضعيفا ملايما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وهو في القابل المعتدل التفاهة
وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر
من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من
الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحاصل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اي تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بالذات و

ولا بكيفية اي طعمه فلا يحصل برائ بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر ان التفاهة فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا ولقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم لا يحس لطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اي من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية لتفاهة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوي كما يحرك ادراك بخراي يحلل الصفر زنجارا واجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات وكذلك تركها الامام الرازي فقال بسايط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندبا وقد ذكروا ان اسخن الطعام الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو يكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك السبب غدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والافيون حلو حار والترياق وسم حار والدماغ وسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم انما هي لتركيب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية

المقصد الثاني

هذه الطعوم المذكورة هي البسيطة كما مر ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا تركب حس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بحسب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسايط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثيرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثيرة وقد يحصل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية حدث الطعوم من الفاعل

والقابل المذکور بین کما ان الافیون مثلا مع مرارته یبرد تبریدا عظیما فتخیل انه بارد فینتقض بما ذکرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لکنه تخیل فاسد کما بینه بقوله فربما کان ذلک التبرید لانه ای الافیون بحرارته وتحلیله تنبسط الروح ویتحلل ایضا اذ من شان الحرارة احداث المیل المصعد والتحلیل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغریزیة انبسط بعضه الباقی حتی یخلو مرکزها ای مرکز الروح فانه یجوز ان یحصل بالعرض منه ای من الافیون تبرید فانه لما ازال المسخن عادا اجزاء البدن المقتضیة للبرودة لطباعها الی تبرید وهذا التبرید لیس فعلا للافیون حتی یلزم کونه باردا بل هو من فاعل آخر زال عنه الافیون بحرارته ما کان یمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولیکن هذه القاعدة علی ذکر منک فانها ینفعک فی مواضع عدیدة ثم من الطعوم المرکبة ما لہ اسم علیحدة نحو البشاعة المرکبة من مرارة وقبض کما فی الحضض بضم الضاد الاولی وفتحها ایضا وهو صمغ مر کالصبر مشهور بهندی ... ونحو الزعوقة المرکبة من ملوحة وحرارة کما فی السبخة والسبخة من الطعوم المرکبة ما لیس له اسم مخصوص به کالطعم المرکب من الحلاوة والحرافة فی العسل المطبوخ وکالمرکب من الحرارة والحرافة والقبض فی الباذنجان وکالمرکب من المرارة والتفاهة فی الهندبا کما مر قال الامام الرازی هذه الطعوم هل هی کیفیة حقیقیة او تخیلیة یشبه ان یقال ان هذه الطعوم انما تکثرت بسبب انها کما تحدث ذوقا یحدث لمسا ایضا فیترکب من الکیفیة الطعمیة والتاثیر اللمسی امر واحد لا تمیز فی الحس فیصیر ذلک الواحد کطعم واحد مخصوص متمیز مثلا یشبه ان یکون طعم من الطعوم نضجیة فی بعض المواضع تفریق واسخان فیسمی جملة ذلک حرافة وطعم آخر نضجیة تفریق من غیر اسخان فیسمی ذلک المجموع حموضة وطعم آخر نضجیة تکثیف وتجفیف فیسمی ذلک المجموع عفوصة وعلی هذا القیاس فلا یتحقق ح ان الطعوم المذکورة حقایق متعددة متکثرة فی انفسها بل یجوز ان یکون تعدد حقایقها مبنیا علی هذا التخیل وقد جمل المص هذا المعنی فی قوله وربما ینضم الیها ای الی الطعوم کیفیة لمسیة فلا تمیز الحس بینهما ای بین الکیفیة الطعمیة والکیفیة اللمسیة فیصیر مجموعها کطعم واحد متمیز عن سائر الطعوم وذلک کاجتماع تفریق وحرارة مع طعم من الطعوم فیظن مجموع ذلک حرافة او کاجتماع تکثیف وتجفیف مع طعم من الطعوم فیظن مجموع ذلک عفوصة واذا کان هذا محتملا بل واقعا فی بعض الصور فما ذا یومننا ان یکون الحرافة والعفوصة من هذا القبیل فی جمیع المواضع وقد یتوهم من عبارته انهما طعمان حقیقیان بلا شبهة الا انه غیر تقع الاشتباه فیهما فی بعض المواضع

النوع الخامس

من الکیفیات المحسوسة فی المشمومات المدرکة بالقوة الشامة لا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فیقال الملائم طیب والمنافر منتن الثانی بحسب ما یقارنها من طعم کما یقال رایحة حلوة او رایحة حامضة الثالث بالاضافة الی محلها کرایحة الورد والتفاح وانواع الروایح غیر مضبوطة ومراتبها فی الشدة والضعف غیر منحصرة کمراتب الطعوم وغیرها

الفصل الثانی

من الفصول الاربعة التی ہی فی اقسام الکیفیات فی الکیفیات النفسانیۃ ای المختصۃ بذوات الانفس من الاجسام العنصریۃ فقیل المراد الانفس الحیوانیۃ ومعنی الاختصاص بہا ان تلک الکیفیات توجد فی الحیوان دون النبات والجماد وعلی ہذا فلا یتجہ ان بعض ہذہ الکیفیات کالحیوۃ والعلم والقدرۃ والارادۃ ثابتۃ للواجب والمجردات فلا یکون مختصۃ بالحیوانات علی ان القائل بثبوتہا للواجب وغیرہ من المجردات لم یجعلہا مندرجۃ فی جنس الکیف ولا فی الاعراض وقیل المراد ما یتناول النفوس الحیوانیۃ والنباتیۃ ایضا فان الصحۃ ومقابلہا من ہذہ الکیفیات یوجدان فی النبات بحسب قوۃ التغذیۃ والتنمیۃ کما سیرد ذلک علیک فی مباحثہا فان کانت الکیفیۃ النفسانیۃ راسخۃ فی موضوعہا ای مستحکمۃ فیہ بحیث لا یزول عنہ اصلا او لعسر زوالہا سمیت ملکۃ والا وان لم یکن راسخۃ فیہ سمیت حالا لقبول التغیر والزوال بسہولۃ والاختلاف بینہما بعوارض لا بالفصل فان الحال ہی بعینہا ملکۃ کما ان الشخص الواحد قد کان صبیا ثم یصیر رجلا قالوا فکل ملکۃ فانہا قبل استحکامہا کانت حالا ولیس کل حال یصیر ملکۃ وانت تعلم ان الکیفیۃ النفسانیۃ قد تتوارد افراد منہا علی موضوعہا بان یزول فیہ فرد ویعقبہ فرد آخر فمتفاوت بذلک حال الموضوع فی تمکن الکیفیۃ فیہ حتی ینتہی الامر الی فرد لا حاصل فیہ ہناک کان متمکنا راسخا فہذا الفرد ملکۃ لم یکن حالا بشخصہ بل بنوعہ وہی ای الکیفیات النفسانیۃ ایضا کالکیفیات المحسوسۃ انواع خمسۃ کثیرۃ المباحث فنذکرا ولا الحیوۃ ثم العلم ثم الارادۃ ثم القدرۃ ثم بقیۃ الکیفیات النفسیۃ من اللذۃ والالم وغیرہما

النوع الاول

الحیوۃ قدمہا علی سائر الانواع لانہا اصل لہا ومستتبعۃ ایاہا وفیہا ای وفی الحیوۃ مقاصد ثلثۃ الاول فی تعریفہا الحیوۃ قوۃ تتبع تلک القوۃ اعتدال النوع ومعنی ذلک ان کل نوع من انواع المرکبات العنصریۃ لہ مزاج مخصوص یتبعہ الآثار والخواص المطلوبۃ فیہ حتی اذا خرج من ذلک المزاج لم یبق ذلک النوع کما سیاتی تفصیلہ انشاء اللہ تعالی فالحیوۃ فی کل نوع من انواع الحیوانات تابعۃ لذلک المزاج المسمی بالاعتدال النوعی وتفیض منہا ای من تلک القوۃ سائر القوی الحیوانیۃ کقوی الحس والحرکۃ والتصرف فی الاغذیۃ وتلخیصہ انہ اذا حصل فی مرکب عنصری اعتدال نوعی یلیق بنوع حیوانی فاض علیہ من المبدأ قوۃ الحیوۃ ثم انبعث منہا قوی آخر ای الحواس الباطنۃ والظاہرۃ والقوی المحرکۃ الی جلب المنافع ودفع المضار کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم فالحیوۃ تابعۃ للاعتدال ومتبوعۃ لما عداہا من القوی الموجودۃ فی الحیوان وقد یتوہم ان الحیوۃ ہی قوۃ الحس والحرکۃ الارادیۃ او قوۃ التغذیۃ بعینہا لانہا قوۃ اخری مستتبعۃ لہذہ القوی کما ذکرنا ولذلک قال ابن سینا فی کلیات القانون دفعا لہذا التوہم انہا ای الحیوۃ غیر قوۃ الحس والحرکۃ وغیر قوۃ التغذیۃ والتنمیۃ ویدل علیہ ای علی التغایر المذکور انہا ای الحیوۃ یوجد للمفلوج من الاعضاء اذ ہی المحافظۃ فی الحیوان للاجزاء

العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى الا يرى ان العضو الميت تتسارع اليه هذه
الامور وليس له اى للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال فى العضو الخدر فانه ايضا فاقد فى الحال قوة
الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوة المدركة والمحركة و
اما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله وتوجد اى الحيوة فى العضو الزائد فانه
لو لم يكن حيا لتعفن بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا توجد فى النبات قوة التغذية مع عدم
الحيوة فيه فقد وجد كل واحد من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين
ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى
الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة زائدة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى تحصيل ما
به من الآثار المطلوبة فيه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة اى قوة الحس والحركة مفقودة فى
العضو المفلوج وان قوة التغذية مفقودة فى العضو الزائد لجواز ان يكون الفعل اى الاحساس والحركة
والتغذية قد تخلف عنها اى عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود فى العضو
المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه
لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الزائد هو التغذية و
ليس يلزم من فقدها فقدان القوة المقتضية لها ولا نسلم ايضا ان ما هو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات
حتى يلزم من مغايرة الحيوة للغاذية النباتية مغايرتها للغاذية الحيوانية وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية
فى النبات مخالفة بالحقيقة لما هى القوة التغذية فى الحى وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين
فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل او غيره

المقصد الثانى

فى شرط الحيوة الحيوة عند الحكماء مشروطة بالحقيقة المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية
مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات يتبعها اى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة من اعتدال مزاجى خاص
وغيره فانهم زعموا ان لا بد فى الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومزاج معتدل مناسب لنوع
من الحيوانات حتى تفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيوانى
المتولد من بخارية الاخلاط الحامل قوة الحيوانية الى اعضاء البدن على ما فصل فى الكتب الطبية ثم ان بقاء
المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما المعتبر فى بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج
وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما نشاهد ذلك
فى الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست كما ذكر
الحكماء بل هى مبلغ من الاجزاء اى الجواهر المفردة تقوم بها اى بتلك الاجزاء تاليف خاص لا يتصور

قيام الحيوة بدونها اے بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد ان لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اى لا نشترط البنية المخصوصة فے الحيوة بل نجوز ان يخلق الله تعالے الحيوة فے جزء واحد من الاجزاء التى لا تتجزے بوجه من الوجوه الانقسام والتجزے والذى يبطل مذهبهم اے مذهب الحكماء والمعتزلة فے اشتراط البنية المخصوصة انه اى الشان علے تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه محال واما ان يقوم بكل جزء منهما حيوة علے حدة فاما ان يكون كل واحد من الجزئين فے قيام الحيوة مشروطا بالآخر ويلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذاك وبالعكس او يكون احدهما فے قيام الحيوة به مشروطا بالاخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعنے الجوهرين متفقان فے الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت او لا يكون شئے منهما فے قيام الحيوة به مشروطا بالآخر وهو المطلوب اعنے عدم اشتراط الحيوة بالبنية المخصوصة والجواب عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها يقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك فى استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان يقوم الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم فنقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا والبطلان قد عرفت مرارا وان دور المعية ليس باطلا فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل واحد من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور علے انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحيوة بالآخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته فے الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان فے شئ من الجانبين فى نفس الامر منع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناش اما من احد الجانبين او من احدے الحيوتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا لم تفد لان عدم العلم بالشئے لا يستلزم عدمه فے نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول وهو المقصود بالبنية تحقيقا او تقديرا

المقصد الثالث

فيما يقال الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التقديرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق

ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات **النوع الثاني**
من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين
العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرناه من
الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في
كون الشيء عالما باخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين وقيل هو اي العلم صفة
حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل
النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المص فلا تغفل وعلى قول هؤلاء فثم امران العلم وهو تلك
الصفة والعالمية اي ذلك التعلق واثبت القاضي الباقلاني في العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية
التي هي من قبيل الاحوال عنده واثبت معها تعلقا اما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم
والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما او لهما معا فههنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء
العلم هو الوجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح
به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك غير قوة بحصول الصورة ولا شبهة في
ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد يعقل ما هو نفي محض
وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا
نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعلقها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما
مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت
للمعلوم ههنا في الخارج فاذا لا حقيقة الا الامر الموجود في الذهن وهو اي ذلك الامر الموجود في
الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم ايضا لكن باعتبار
قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم
بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة نوعية ثم ان الامر الموجود في الذهن قد يطابق
امرا في الخارج بان يكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا
وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي اعتبار المطابقة
لحقته اي ذلك الموجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون نظرا الى
ان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا يكون
عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار المطابقة واللامطابقة على
معنى ان الموجود الذهني لمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون له

مطابق فی الخارج وان لایکون ویمکن للعقل ان یجری علیہ احکاما خارجیۃ صادقۃ او کاذبۃ وہذا الاحتمال
النسب بقولہ واما من حیث ہو ہو موجود فی الذہن فلا حکم لہ ای لایمکن للعقل ان یحکم علیہ من ہذہ الحیثیۃ
الا بان یتصور مرۃ ثانیۃ من حیث انہ فی الذہن فیحکم باحکام اخر مخالفۃ للاحکام الخارجیۃ کالکلیۃ والجزئیۃ
والذاتیۃ والعرضیۃ والجنسیۃ والفصلیۃ الی غیر ذلک من اشباہہا وتسمی مثل ذلک معقولات ثانیۃ ومحصول
الکلام ان الماہیۃ اذا وجدت فی الذہن کانت ملحوظۃ فی نفسہا وصالحۃ لان یحکم علیہا باموراتعرض
لہا الا فی الذہن بل لابد لہذا الحکم من تصورہا مرۃ ثانیۃ لیلاحظ عروض ہذہ العوارض لہا فیحکم بہا علیہا
والوازم المہیۃ من حیث ہی فہی عارضۃ لہا فی الوجودین فیصح ان یحکم بہا علیہا فی کل واحدۃ من
الملاحظتین وانما سمیت العوارض الذہنیۃ معقولات ثانیۃ لانہا فی الدرجۃ الثانیۃ من التعقل و
اعلم ان الماہیۃ الموجودۃ فی الذہن اذا اخذت من حیث ہی ذہنیۃ کانت ممتنعۃ الحصول فی
الخارج سواء کانت تلک الصورۃ الذہنیۃ ماخوذۃ من الممتنع او من الممکن واما اذا نظر الیہا
من حیث ہی مع قطع النظر عن اعتبار کونہا ذہنیۃ فقد یکون ممتنعۃ وقد لایکون الا ان الحکم
بامتناعہا وامکانہا لایمکن الا حال وجودہا فی الذہن قال المتکلمون ہوای کون العلم
عبارۃ عن الوجود الذہنی باطل بوجہین الاول لو کان التعقل حصول ماہیۃ المعقول فی ذہن
العاقل فمن عقل السواد والبیاض وحکم بتضادہما یکون قد حصل فی ذہنہ السواد والبیاض
فیکون الذہن اسود وابیض اذ لا معنی للاسود والابیض الا ما حصل فیہ ماہیۃ السواد والبیاض
لکنہ باطل قطعا لان ہذہ الصفات منتفیۃ عنہ وایضا یجتمع الضدان فی محل واحد وہو سفسطۃ الوجہ
الثانی حصول ماہیۃ الجبل والسماء فی ذہننا معلوم الانتفاء بالضرورۃ وتجویزہ مکابرۃ محضۃ
وجواب الوجہ الاول انہ انما یلزم کون الذہن ابیض واسود لو حصل فیہ ہویۃ السواد والبیاض
ای ماہیتہا موجودۃ بالوجود العینی المسمی بالوجود الخارجی الذی ہو مصدر للآثار ومظہر للاحکام لا ماہیتہا
الموجودۃ بالوجود الظلی المسمی بالوجود الذہنی اذ قد علمت فی مباحث الوجود الذہنی انہ لا معنی
للمہیۃ الا الصورۃ العقلیۃ المتصفۃ بوجود غیر اصل وعلمت ایضا انہا ای الصورۃ العقلیۃ مخالفۃ للہویات
الخارجیۃ المتصفۃ بوجودات اصلیۃ فی اللوازم التی یکون للوجود الخارجی باعتبار خصوصہ مدخل فیہا
کما عرفت انہ من قبیل وکون المحل اسود وابیض وکذلک التضاد من قبیل اللوجود العینی مدخل فیہ فلا
یلزم اتصاف الذہن بما ہو منتف عنہ قطعا ولا اجتماع الضدین وجواب الوجہ الثانی ان الممتنع حصول
ہویۃ الجبل والسماء فی ذہننا فان ہذہ الہویۃ ہی المتصفۃ بالعظم المانع من الحصول فی اذہاننا لا ماہیتہما
اذ لیس فیہما ما یمنع من حصولہا فیہ وہذا الذی ذکرہ المتکلمون فی ابطال الشبہتین غلط واقع من
جہۃ اشتراک اللفظ فان المہیۃ ای لفظہا یطلق علی الامر المعقول الذی ہو المہیۃ الموجودۃ بالوجود

الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظنوا امرا واحدا وبنى عليه
اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه اي الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا
هو تجرد العالم والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات
فان النفس مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات
مجردة عنها ولا باس لخروج ادراك الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقل دون الاحساس
كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في
حقيقة العلم فحيث بين ان يكون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد
عن المادة وحيث بين اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة
عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله
عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط
الذي للواجب الوجود ليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط
كالمبدا والخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة قال في الملخص انا نعلم
بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا ونميز بينه وبين ساير الاحوال النفسانية
وذلك يتوقف على صورة ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي
ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون
كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما
للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو ايضا باطل لخلو المحل عنهما معا كما في الجماد
لا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشيء مجردا وهو ان
لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشيء انه عالم بهذا دون ذلك
ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم يكن تلك الحالة عدمية
في وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل
لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب ان العلم ليس نفس حصول ماهية شيء لآخر
بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا
اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه
دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند
اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر
حقيقي واضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ملخص من كلامه ولا يخفى عليك

ان يحصل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته و
صفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينيين متماثلين وايضا ذاته قائمة
بنفسها وصورة ذاتية قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما بمحل والاخرى في
الآخر واخرى بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم
بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي الوجود
العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور
نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من
حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان يكون معلومة
بشيء ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عند القائل بان العلم اضافة محضة وصفة
حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال الوارد عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما
باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة
مخصوصة الى صورة عقلية لما عرفت من قضية الجهاد واما بان الاضافة متوقفة على الامتياز الذي لا يتوقف
على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن **المقصد الثاني** العلم الواحد الحادث قيده بالحادث
لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية بل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا
خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثيرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة
يجوز ذلك مطلقا اي سواء كان المعلومان نظريين اولا وسواء كان الانفكاك بينهما اولا كعلم الله
تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع
فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين
على اصلها كما سيأتي مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة
في ذلك متعذر الثاني وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس
عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان
يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفت انه ضعيف جدا لان عدم
الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه
القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى
وايضا فلا يسد احدهما مسد الآخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد
بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشيء يسد مسد نفسه والثاني باطل فان التعلق بالمعلوم
داخل في حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق

بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر العكس المحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر ونقض هذا الدليل الثالث
بعلم الله تعالى فانه جاز فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وبسائر الصفات ونقض ايضا بسائر الهويات المتعلقة
باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا
بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة
الذات ان يكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها ماخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب ابي الحسن
الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم
اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في المذهب الاول
من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره
بقوله قلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر
واحد باجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار
القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان
عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك
الشيء عن نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فان كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه
قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ للقائل ان يقول
انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علم بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه
الاشارة بقوله قد يعلم ما ذكرتموه اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز
الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في
حالة اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى
الاستغناء عن تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية
بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة
لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة ولو جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة
الى اثبات صفات متعددة لاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال
تمثيل ايضا كما مر خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع
ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالمحال وانا لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم
بالشيء والعلم به وكالعلم بالتضاد فان العلم بمضادة شيء لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه وكذا
الحال في الاختلاف والتماثل وسائر الاوصاف فقد يتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا
علم علمه به بالضرورة الا اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما

بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكان الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن
موسى رضي الله عنه الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك
الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم وللمشائخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت
ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان
احدنا لا يعلم علمه به اي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم به ثم انه
يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو لم يجز ان يكون
عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون لاحدنا اذا
علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يكذبه اي يشهد بكونه والجواب انا لا نسلم ان العلم
بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود
في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه في
الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في
ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم
قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال يعني به
الآمدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه
لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ان
الشيء ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشيء الى النفس الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام
علمه بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم
بجزئي آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه
التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات
تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة متعددة تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا يجعل الصفة
متكثرة في ذاتها قال المص واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما لا نشتغل فيه يعني انا اذا نظرنا
الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى انه لا يتحقق في
بديهة الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان
بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه
في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة
التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المط ليس بشيء

لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بهما والعلم بها موقوف على العلم بها فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو مجموع فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معاً فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل **المقصد الثالث** الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو اي جهل المركب ليس ضد العلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التميز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اي تلك النسبة المميزة بينهما مطابقة او لا مطابقة فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسب لان النسبة متاخرة عن طرفيها فيكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد كان علما اولا ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب من شئ الى شئ آخر لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يقتضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه اي في اخص الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة اخرى هي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل مستلزم للاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصول النفس صحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب لانتفائه فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشئ على ما هو عليه مثل للعلم **المقصد الرابع** الجهل قد يقال للمركب وهو ما ذكرناه ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضد العلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكا

جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي العلم تصوريا كان او تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور
ولم يستقر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر
اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة قريبة من الجهل ويفهم
منها اسم من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذا الذهول يقرب منه قبل وسببه عدم استثبات
التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط
بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة
مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي
ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة
للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط ضد الجهل
المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه تضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم
عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه
الامور المذكورة المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها
فالسمع اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذا
الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها
كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا
اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا والعلم ان الحالة الثانية
مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وكذا نجد الفرق
بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وللشيخ
ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم
المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق
مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد مخالفة بالهويات لا يقال الخلاف
انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا وافرض
اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق ادراك او النوع منه لانا نقول كلامنا
في مقام المنع اي الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار واحتج
الخصم استدلالا اي استدلال الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه اي متعلق الادراك الحسي بطريق آخر
غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من جهة
سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر

فيجد تغايرا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك
الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي
وذلك لا يخفى على ذي مسكة **المقصد السادس** فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية
الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية بوجوه الاول انها اي
الصور العقلية غير متخالفة في الحلول اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل
بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بصورة
الخارجية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى بل الصورة العقلية متفاوتة في الحلول فان النفس
اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها بشيء من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم
وازداد استعدادها للباقي وسهل اتصافها الثاني تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها
معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف
الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معا الثالث لا يمحي الضعيف بالقوي يعني
ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية بخلاف
الخارجية فان الكيفية الضعيفة فيها تمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصور العقلية
اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد
بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدا واذا زالت
احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما ان الصور العقلية الخارجية قد يكون
محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية
ثم انهم ذكروا في معنى كون الصورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين الاول اسم الانسان مثلا
لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظ بازاء كل
منها على حدة بل هو اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى
وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك المشخصات التي يمتاز
بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها
خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت الصورة الانسانية اي صورة ذلك المعنى المشترك
مجردة عن المشخصات التي هي عوارض جزئية ولواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى انها
يكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد
اذا احضر في الخيال وجرد عن المشخصات كانت تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الاثر
الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التي

تجردت عن المشخصات حتی اذا سبق واحد منها الی النفس فتاثرت منہ بذلک الاثر المجرد عن العوارض لم یکن لما عداه من الافراد اذا احضر عندہا تاثیر آخر واذا کان ہذا المتاخر سابقا انعکس الحال بینہما ولو کان الحاضر من غیر افراده کفرس مثلا لکان الاثر الحاصل فی القوۃ العاقلۃ بالتجرید المشخصات صورت اخری سوی صورۃ الانسان فہذا معنی کون الصورۃ العقلیۃ کلیۃ مشترکۃ بین کثیرین فان قلت لاشک ان الصورۃ العقلیۃ الانسانیۃ الحالۃ فی القوۃ العاقلۃ سورۃ جزئیۃ معروضۃ لعوارض ذہنیۃ باعتبار حلولہا فی نفس جزئیۃ ولذلک امتازت عن الصورت الانسانیۃ الجزئیۃ الحالۃ فی نفس اخری فکیف یکون کلیۃ مع کونہا جزئیۃ ایضا قلت لامنافاۃ لان کلیتہا باعتبار انہا اذا اخذت فی نفسہا لا مع عوارضہا الذہنیۃ طابقت الامور الکثیرۃ کما مر ومن ثم زید فی المطابقۃ شئ آخر وہو ان تلک الصورۃ الماخوذۃ من ہذہ الحیثیۃ المذکورۃ اذا فرضت فی الخارج متشخصۃ بتشخص فرد من افرادہا لکانت عین ذلک الفرد ومن البین کلیتہا بہذا المعنی لاینافی جزئیتہا من حیث انہا محفوفۃ بمشخصات ذہنیۃ عارضۃ لہا بواسطۃ محلہا لایقال کما ان الصورۃ العقلیۃ تطابق افرادہا الخارجیۃ کذلک کل واحد منہا یطابقہا لان المطابقۃ لاتتصور الابین شیئین فیلزم ان یکون کل فرد مطابقا سائر الافراد ایضا ضرورۃ اشتراکہا فی مطابقۃ امر واحد فیکون کل فرد کلیا بالمعنی الذی ذکرتموہ لانا نقول لیست الکلیۃ عبارۃ عن المطابقۃ مطلقا بل عن مطابقۃ ذات مثالیۃ غیر متاصلۃ فی الوجود الذہنی ظل لہا واعلم ان ماذکر فی تصور المطابقۃ التی ہی معنی الکلیۃ انما یظہر فی الکلیات التی ہی انواع حقیقۃ فاذا ارید اجراءہ فی سائر الکلیات قیست الی حصصہا التی ہی افرادہا الاعتباریۃ فانہا انواع حقیقۃ بالقیاس الیہا وجعل ماعدا المعنی المشترک بین افرادہا بمنزلۃ المشخصات فی التجرید عنہا الثانی من الامرین اللذین ذکروہما فی معنی الکلیۃ ان المعلوم بہا ای بالصورۃ العقلیۃ امر کلی فاذا وصف الصورۃ بالکلیۃ کان مجازا الی معنی انہا صورۃ کلی فاعلم بہا وہذا الامر الثانی یلیق لمن یری العلم غیر الصور الذہنیۃ المساویۃ فی الماہیۃ للمعلومات بل یراہ انہ صورۃ ذہنیۃ مخالفۃ لہا فی الماہیۃ وتوضیح الکلام ان القائلین بالصور فرقتان فرقۃ تدعی ان تلک الصور مساویۃ فی الماہیۃ للامور المعلومۃ بہا بل الصور ہی ماہیات المعلومات من حیث انہا حاصلۃ فی النفس فیکون العلم والمعلوم المتحدین بالذات مختلفین بالاعتبار کما مر وعلی قول ہولاء یکون للاشیاء وجودان وجود خارجی ووجود ذہنی ویکون الکلیۃ عارضۃ للصور العقلیۃ حقیقۃ لانہا ماہیات المعلومات المحمولۃ علی افرادہا وفرقۃ تزعم ان الصور العقلیۃ مثل واشباح للامور المعلومۃ بہا مخالفۃ لہا فی الماہیۃ وعلی قولہم لایکون للاشیاء وجود ذہنی بحسب الحقیقۃ بل بحسب المجاز والتاویل کان یقال مثلا النار موجودۃ فی الذہن ویراد انہ یوجد فیہ شبح لہ نسبۃ مخصوصۃ الی ماہیۃ النار بسببہا کان ذلک الشبح علما بالنار لابغیرہا من الماہیات وکانا قد اشرنا

الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح
ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المصنف
ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء بمذهب الفرقة
الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم يتحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية ارادته ما ذكرناه من انه
يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم
بها بحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام
مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة الى تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف وفيه اي في الامر الثاني المبني
على راي الفرقة الثانية نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك في المقصد الاول من
هذا النوع الذي نحن فيه الصور الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لان نقول تعقل ما هو نفي محض وعدم
صرف في الخارج ولا شك ان اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق نسبة
الا بين شيئين متمائزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم
ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات
ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالجملة ليس هو
الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج ههنا الى زيادة بيان فاستمع كما يتلى عليك أليس اذا كان
المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراء ما في الذهن كان حصوله اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من
ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العلم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعاً
فيكون شخصا اي موجودا متعينا في حد نفسه متاصلا في الوجود وهو ينافي الكلية فاذا كان المعلوم
مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يضاف الى ان
الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانسان من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا
كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها
بالكلية وهو اي الارتسام في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه
على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني
خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات
حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها
فيها عينيا كان ارتساما ظليا ويتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية لاتحادها بالعلم
وهو المط هكذا احقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون المقصد السابع
العلم ينقسم الى التفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها

واحدا بعد واحد والى اجمالي وكان يعلم مسئلة فيسال عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها
في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسئول متصور في ذلك الزمان للجواب لانه عالم ح
بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بتحقيقه ذلك الجواب لان العلم بالاقتدار
متوقف على العلم بكلا طرفيه ما ثم يأخذ في تقريره اي تقرير الجواب شيئا فشيئا لتفصيله بملاحظة اجزائه
واحدا بعد واحد ففي ذهنه حال ما سئل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل التي حصلت في ثاني الحال
والتفرقة بين تلك الحالة التي حصلت دفعة عقيب السوال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السوال وملاحظة
التفاصيل المتفرقة على التقرير ضرورة وجدانية اذ في حال الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب
حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك
قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السوال قد حصل بالفعل شعور ما وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله
وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء الملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين و
شبه ذلك بمن يرى كثيرا تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه اي اجزاء ذلك النعم ضرورة و
تارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه اي النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالروية الاولى روية
اجمالية والثانية روية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان نفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها
في شهود مثل هاتين الحالتين فيهما ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية
لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان
يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون
للمعلومات المتكثرة صورة متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم معها بصورة ويمتاز عما عداه نعم
قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة واخرى مترتبة كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور
تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة
المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع
في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا تختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين
علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها بالقياس
الى المعلومات قال وما قالوه من انه عقيب السوال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا المترتب على التقرير
مردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو انه شيء يصلح جوابا لذلك السوال والمعلوم عقيب
السوال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا

النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف
طريق آخر فبطل ما قالوه فظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالي
نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة وحدانية
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها
مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا
في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس
الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة بلا قصد وخطور واذا
فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى
معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السوال عارض من
عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من
عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بالمعلومات
كثيرة فجوابه انا اذا علمنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان
يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم
آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن
الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان الحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه
المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي على تقدير
جواز ثبوته في نفسه بل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم
والحق انه ان اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان قيل
فينبغي ح عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو العلم
المقرون باستقرار هذا القيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالممتنع عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب
نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثاني المشهور ان الشيء
الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم غير المجهول ضرورة ان متعلق العلم
والجهل شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل
باعتبار حقيقته وهما عارضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضاحكه وجهل باعتبار كاتبه او بينهما تعلق آخر سوى
تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة
فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز ايضا انه اذا كان المعلوم

عارضاً للمجهول وكان عارضين لثالث او كان بينهما تعلق لوجه آخر واطلق على هذه الصور بانهما من قبيل كون الشئ
الواحد معلوماً من وجه مجهولاً من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز والتشابه ولا مناقشة فيه اي في الاطلاق
مجازاً فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك لما اسلفناه لك ان عارض الشئ قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما
مع كون حقيقة الشئ مجهولا فيتغائر المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشئ وح يكون ذلك الشئ معلوما باعتباره
ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية ولا استحالة فيه وتمثيل
هذا الذي ذكره القاضي استدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم
من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغائران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والمجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في
شئ واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغائر العلم التفصيلي والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهم بل المعلوم
فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه وتارة على وجه آخر كما تحققته فليس الاجمال
ان يكون الشئ معلوماً من وجه ومجهولا من وجه آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان
راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه اتضح ان الفرع الثاني ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالي مكانه قيل
بل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجه او لا **المقصد الثامن** قال بعض المتكلمين
الشئ قد يعلم بالعقل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يد زيد اثنان فسئلنا ازوج هو اي
ما هو في يده او فرد فانا نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع
فيكون مندرجا فيما علمناه فيعلم في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من العقل وان لم يكن نعلم
انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة
قبل ان نتنبه للاندراج واما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالعقل فالنتيجة في الشكل الاول حاصلة في احدى
المقدمتين اعني كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى الشكل الاول حتى
يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى العقل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة
وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها **المقصد التاسع** العلم اما فعلي وهو ان يكون سببا
للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده او انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد امر
في الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره والعلم الفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها اي العلم العقلي كلي يتفرع عليه
الكثرة وهي افراده الخارجية التي ثبت فيه هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم وهو
مبني على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء وعلم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي
لانه سبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا للوجود بلا توقف على الآلات والادوات
بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك تخلفت صدور معلوماتنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال
الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي

استند الیه وجودها علی هذا الوجه دون سائر الوجوه الممکنة وهذا العلم المسمی عندهم بالعنایة الازلیة واما
علمه تعالی بذاته فلیس فعلیا ولا انفعالیا بل هو عین ذاته بالذات وان کان مغایرا له بالاعتبار کما سیرد
علیک انشاء الله تعالی **المقصد العاشر** قالوا ای الحکماء مراتب العقل ای التعقل للنفس الناطقة
الانسانیة اربع الاولی العقل الهیولانی وهو الاستعداد المحض لادراک المعقولات وهو قوة محضة
خالیة عن الفعل کما للاطفال فان لهم فی حال الطفولیة وابتداء الخلقة استعدادا محضا لیس معه ادراک
ولیس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحیوانات وانما نسبت الی الهیولی لان النفس فی هذه المرتبة
تشبیه الهیولی الاولی الخالیة فی حد ذاتها عن الصور کلها المرتبة الثانیة العقل بالملکة وهو العلم
بالضروریات واستعداد النفس بذلک لاکتساب النظریات منها وانه ای العلم بالضروریات
حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجیح بلا مرجح فی اختصاصه بزمان معین
وما هو الا ذلک الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئیات والتنبه لما بینها من المشارکات
والمباینات فان النفس اذا احست بجزئیات کثیرة وارتسمت صورها فی آلاتها الجسمانیة
ولاحظت نسبة بعضها الی بعض استعدت لان تفیض علیها من المبدأ صور کلیة واحکام تصدیقیة
فیما بینها فهذه علوم ضروریة ولا نرید بذلک ای بالعلم بالضروریات العلم بجمیع الضروریات فان
الضروریات قد تفقد لفقد شرط التصور من حس ووجدان کالاکمه الفاقد للعین فی اصل الخلقة
والعنین الفاقد لقوة المجامعة لا یتصوران ماهیة اللون التی یتوصل الیه ادراکها بابصار جزئیاتها
وماهیة لذة الجماع التی یتوصل الی ادراکها بوجدان جزئیاتها او تفقد شرط التصدیق کفقدهما
ای الحس والوجدان فی القضایا الحسیة فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضایا المستندة
الی ذلک الحس او القضایا الوجدانیة فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وکتصور الطرفین
هذا عطف علی قوله کفقدهما فان تصور الطرفین والنسبة شرط فی البدیهیات الی الاولیات
التی هی اقوی الضروریات واجلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضایا البدیهیة فضلا
عما عداها من الضروریات المتوقفة علی شروط آخر المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملکة
استنباط النظریات من الضروریات ای صیرورته ای صیرورة الشخص بحیث متی شاء استحضر الضروریات
ولاحظها واستنتج منها النظریات ولا شک ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طریقة الاستنباط ملکة
راسخة فیه وقیل لیس العقل بالفعل ما ذکر بل هو ما اشتهر من انه حصول النظریات وصیرورتها بعد استنتاجها
من الضروریات بحیث یستحضرها متی شاء بلا رویة وتجشم کسب وذلک انما یحصل اذا لاحظ النظریات
الحاصلة مرة بعد اخری حتی یحصل له ملکة نفسانیة یقوی بها علی استحضارها متی اراد من غیر حاجة الی فکر المرتبة
الرابعة العقل المستفاد وهو ان یحضر عنده النظریات التی ادرکها بحیث لا یغیب عنه وهل یمکن ذلک ای حضورها باسرها

مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية والانسان في جلباب من بدنه امر لا يمكن فيه ترددا ويجوز عند العقل
ان تتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها
لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان
رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها برقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون في الدار
الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع
تعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا استبعاد
في وقوع ذلك في هذه الحيوة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وان كان
متاخرا في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي
المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات لاستفادته فالهيولاني استعداد بعيد وبالملكة استعداد
متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة
الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه ممنوا بشواغل بدنه لا يتاتى له استيفاء ذلك
الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثم جاز تاخر هذا الاستعداد
عن حصول الكمال اولا **المقصد الحادي عشر** العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه اي
لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها اي سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما اتت بالبعض
نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذي سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا التفسير الكلام الاشعري وزادت
المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بناء على
اصلهم وحج الشيخ عليه اي على ما ذكره بانه اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما من الجانبين
او من احدهما وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس
العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم
بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها
اي بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرناه في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد
لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لا نسلم انه لو كان العقل غير العلم لجاز الانفكاك
بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما قال الامام الرازي والظاهر
انه اي العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن
عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي

لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية البديهية وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات
لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات
قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل
فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة ايضا

المقصد الثاني عشر

كل علمين تعلقا بمعلومين منها اي ذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء
تماثلا اي المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والا اي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين
بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان
عند الاصحاب ومن ثم امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر قال الآمدي هذا الذي ذكروه من تماثل
العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين ح متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل
منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال
العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر
اختلاف الوقتين في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الآمدي والحق
ظاهر ان الوقت ههنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث
انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان ذلك الشيء ماخوذا مع احد الوقتين
مغاير له ماخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثم اي فيما ذكروه
من النظير عارض للجوهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته وانما نظير ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر
هو العلم الواحد الثابت في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين
مختلفين فان ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد
المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الآن لا الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم
واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الآمدي على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون
ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده بعد ان فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده منها كانا متماثلين
والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم
واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اي العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين
بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته اي يقتضي ذاته ان يكون
حالا في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتفاوتان في مقتضى الذات والا
فمثلان كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والغرض انه منتف وسياتي لذلك زيادة بيان

ہذا وعد بلا وفاء والسبب فیہ ان الآمدی اورد ہذا البحث فی ابکار الافکار وقال بعد قولہ والا فما امتنع لان
ہو سیاتی تحقیق ذلک فما بعد واشار بہ الی ما سیاتی فی اواسط کتابہ من تحقیق معنی التماثل والمثلین واثبات
ذلک علی منکریہ فالمصنف تابعہ فی ہذہ الحوالۃ وغفل عن تقدیمہ مباحث التماثل والمثلین فی مرصد الوحدۃ
والکثرۃ من الامور العامۃ

المقصد الثالث عشر

ہل ینقلب العلم الضروری نظریا والعلم النظری ضروریا او لا اما انقلاب الضروری نظریا ففیہ مذاہب ثلثۃ
الاول قول القاضی وبعض المتکلمین یجوز مطلقا لان العلوم باسرہا متجانسۃ متشارکۃ فی جنسہا الذی ہو العلم
فیصح علی کل منہا ما صح علی الآخر وقد صح علی بعض العلوم ان یکون نظریا فکذا الباقی قال الآمدی ان
سلم التجانس واشار بہ الی ان یمکن منع التجانس لجواز ان یکون العلم والادراک والاحاطۃ وغیرہا مفہومات
عارضۃ للعلوم فلا یکون متشارکۃ فیما لہا بل فیما ہو عرض عام بالقیاس الیہا فلا شک فی الاختلاف
بالنوع والتشخص اما الاختلاف النوعی فہو جائز وذلک یکفیہ فما ہو بعدہ فصل التنوع والتشخص یمنع ذلک الذی
صح علی النوع او الشخص الآخر اذ لا یجب ان صح علی الانسان ما صح علی الفرس وان کانا متشارکین فی الجنس ولا ان
یصح علی زید ما یصح علی عمرو مع تشارکہما فی تمام الماہیۃ فان الصحۃ ربما کانت معللۃ بخصوصیۃ نوع او شخص او کانت
خصوصیۃ نوع او شخص آخر مانعۃ منہا فان قیل الظاہر من التجانس علی اصطلاحہم ہو التماثل لا ما ذکرہ الآمدی
قلنا فلا حینئذ ان یمنع التماثل او فیسب منع الصحۃ الی التشخص الافراد المتماثلۃ کما اشار الیہ المذہب الثانی وعلیہ آخرون
من المتکلمین لا یجوز مطلقا والا لجاز الخلو عن الضروری اذ قدم ان النظر ینافی العلم بالمطلوب فیہ فاذا انقلب
الضروری نظریا وجب ان یکون الناظر فی ذلک النظری خالیا عن العلم بہ وذلک یودی الی جواز خلو العاقل
الناظر فی العلوم عن العلم باستحالۃ اجتماع الضدین وبانہ لا واسطۃ بین النفی والاثبات وبان الکل اعظم من الجزء الی غیر
ذلک من الضروریات التی تلزم العاقل وانہ محال بالوجدان الشاہد بان ہذا مثال ما ذکر من البدیہیات یستحیل
انفکاک العاقل عنہا وفیہ بحث لجواز ان یکون الانقلاب فیما عداہا من الضروریات التی یجوز فقدانہا وقد
یستدل لہذا المذہب بانہ لو جاز الانقلاب فی الضروری لجاز فی الکل وما ہو جائز لا یلزم من فرض وقوعہ
محال فلیفرض ان جمیع الضروریات انقلبت نظریۃ وح یستحیل شئی من العلوم النظریۃ اذ لا بد من انتہائہا الی العلم
الضروری دفعا للدور والتسلسل وفیہ ما قد عرفتہ انفا وبالضرورۃ حصول العلوم النظریۃ واقع فدل علی ان ذلک
التقدیر اعنی انقلاب جمیع الضروریات نظریۃ غیر واقع واما انہ مستحیل فلا دلالۃ لہ علیہ اصلا المذہب الثالث وہو
قول آخر للقاضی وعلیہ امام الحرمین لا یجوز الانقلاب فی ضروری ہو شرط کمال العقل اذ العقل ای کمالہ شرط
النظر فانہ لا یتم الا بہ وہو ای النظر شرط للنظری المتوقف علیہ فیکون النظری الحکمی الضروری المذکور الذی
انقلب نظریا شرطا لنفسہ ومتقدما علیہ بمراتب ثلث بخلاف الضروری الذی لیس شرطا لکمال العقل فانہ

يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين
وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به اي بالنظري ومنع المعتزلة وقوعه يعني انهم
وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اي بالعلم
بالله تعالى وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا له
امتنع التكليف به على زعمهم ومعتمدهم في الجواز اي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس وقد
مر ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعي او التشخص قد يكون مانعا من
ان يصح على بعضها ما صح على غيره

المقصد الرابع

عشر الخلاف في استناد العلم النظري الى الضروري وهل يستند العلم الضروري الى النظري اولا فيه
خلاف منعه البعض من الاشاعرة لاقتضائه اي لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند الى النظري
على النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا هف وجوزه اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري
ومع ذلك مبني على وجودهما والعلم به اي بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم
بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك ثبت وجود الاعراض بالدليل الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون
هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل
لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري ومن اجاب عن هذا الاستدلال بان منع العلم
به اي بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس شيئا فهو مكابر لما هو
مقتضى عقله ومناقض لقوله فان حكم بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوائل الكتاب بل الحق
في الجواب عنه انه اي العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود
اطرافه واما تصورهما اي تصور الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو
ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت تصور الضدين
كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري
وهو تصورهما قلت انه يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر من التصور
ضروريا فلا يكون ح التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري فالحاصل ان هذا نزاع لفظي مرجعه الى
تفسير الضروري فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز ان
يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظري في مفرداته لا يقدح في استغنائه حكمه عن نظر كاسب له
في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط
مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير الضروري فان عد نظريا لزم انتساب التصديق

النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما وكذا توقفه اي توقف العلم الضروري على ضروري
آخر فيه خلاف وهو الضرورة راجع الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز توقف
الضروري على ضروري آخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت
التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف
على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق وذلك ان يجعل قوله فان قلنا اتجه مرجحا للنزاعين معا فان
الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف
على نظري يتناول التصديق الضروري الذي يكون مفرداته نظرية لو اريد انه لا يتوقف على نظر يتضمنه او يكون كالسالبة الكلية

المقصد الخامس عشر

اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اي المستحيل ليس بشئ والمعلوم شئ فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق
العقلاء على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو تناقض لان المعلوم لا معنى له الا المتعلق به العلم فاذا قيل
المستحيل متعلق به العلم وليس بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له قال الآمدي له ان يصطلح على ان لا يسمى
معلوما اي يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المص والانصاف
ان لا نظن بكلمة تخرج من فم اخيك السوء اي الخطاء فتطلب عطف على ان لا نظن له اي لذلك الخارج من فيه
محملا في الصحة ما استطعت ولا يحمل كلامه اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا
في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث
يحصل في العقل من صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين او
الضدين فتصور وليس تصور المستحيل اما على سبيل التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو
الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض
فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع
بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل
النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد تعقل ههنا المستحيل المخصوص
باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في
شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته الى الله تعالى كنسبة
زيد الى عمرو وعلى سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة
فلا يمكن تعقل اي تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيه
او العامة وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم
من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم

متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا

المقصد السادس عشر

محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان غير الان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم ان يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة ولواحقها وان كانت متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر اي الحواس الظاهرة والباطنة وتفصيلها اي الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية مذكور في موضعه ومن الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها الكليات بذاتها والجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فانها اي الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولك زيد انسان فلا بد ان يكون عاقلة لهما لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسيأتي الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه سنبين لك في مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات انما ترتسم في آلاتها فيلاحظها النفس من هناك

النوع الثالث

من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي في ارادة وفي بعض النسخ وفيه اي في هذا النوع مقاصد سبعة الاول في تعريفها قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي المقدور على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقادات او الظن بل هذا هو المسمى بالداعي واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة يتبع اعتقاد الضرر او ظنه وليس الارادة من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضرر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده امر مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد يجب

عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره
بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن
لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق
الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريفي الارادة
انما هو على راي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه
نحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع
وسنبين في المقصد الثالث من هذا النوع انها اي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد
النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب وليس يصح بالقياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير
مطلق الارادة بالميل

المقصد الثاني

الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى
الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادة
احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في
ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر ابن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة
ايجابها اي ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده
من انفسنا حال الايجاد اي حال ايجادنا الفعل لا عزما فاعلية لان الارادة اذا كانت غير فاعلية الفعل لم توجب المراد
فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين
بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم
ويزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون
جازما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من
شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل
فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهولاء سموا ارادة متقدمة على الفعل باسره هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة
وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها

المقصد الثالث

الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه وذلك ان ارادة توجد بدونهما فلا تكون عين
احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا

وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عنّ اي ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى مطلوبه
الذي هو النجاة منه فانه مع كونه لمخافي الهرب يختار احدهما بالارادة ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح
احدهما بالنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للعقل
مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اي الى الفعل داع باعث
للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار
بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصوره في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح
لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواءهما من
جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له مرجح في اعتقاده على الآخر وكذلك جائع عنده رغيفان متساويان من
جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد
النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة
بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام
الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة فانا نعلم
بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما حققته فان قيل من البين ان الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك
فلا تساوي فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان
فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر والغرض السلوكان امران مقدوران
متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي
وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب الاعتقاد اذ لولاه لم يختر شيئا منها مما فرض تساويه وليس يلزم
من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة
فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف
كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين

المقصد الرابع

الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة بوجهين الاول الارادة قد تتعلق
بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة
كما قيل للمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا الفرق نظر
تفرقه انت مما اخترناه في الارادة من التعريف يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع
له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده منفعة فعل من افعاله او في ميلا اليه نفعا له

ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت باختاره من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها الا ان الارادة ليست مقدورة لنا والاحتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا ينتاهى اللهم الا ان يراد بهذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة بل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان تقدير بشرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذة ولا يريد واذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه

المقصد الخامس

انها اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة كما مر وهو بالتمني اشبه منه بالارادة قيل

المقصد السادس

قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة غيرها اي غير تلك الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين او المتضادين واما مخالف لها اي امر لا بمثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحدة منها ضد الاخرى اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع ارادة اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم جواز كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته وانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته مح والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك ان اللزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون الشيء الواحد ضد المتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والا جاز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم

فعندنا لا تأثير فيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة
الشيء او يجوز ان يخطر شيء بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فينفك حينئذ الارادة المتعلقة بالشيء عن
كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لما يتوقف على شرط هو ظاهر واستلزام ارادة الشيء
لكراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك
الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين تلك الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء
عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين
ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة
في بعض الصور بل بشرط الشعور به اي بالضد مختلف فيه قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي تستلزم ارادة
ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند المص خلافه لجواز ان يجد
الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه فاراده على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح
على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة بما يعتقد
النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا لان
ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا

المقصد السابع

قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تفيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق
سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فالفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادته لله تعالى ومعصية كالسجود بارادة تعظيم
والقول تفيد كونه امرا وتهديدا فان ارادا اي القاضي والبصري انها اي الارادة تفيد متعلقها صفة ثبوتية
موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون الفعل امرا
وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود له جملة معا فكيف يقوم به صفة وجودية وان ارادا
انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة والله اعلم

النوع الرابع

من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلثة عشر كما ستطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي
صفة تؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وخرج
ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ
هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد للافعال
مختلفة مثل الاثمار والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام الطبائع والكيفيات بهذا قيل وفيه بحث
لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة

بقيد المبدار لانه الفاعل وان كان الموثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياها انها تخصها بالتاثير في هذه الافاعيل وبهذا الاختصاص اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور لتحريك فكانت داخلة بحسب الظاهر في المبدار وخارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها توثر وفق الارادة وهذا انما يصح لو حمل الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الملكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا دون التفسير الثاني لانها ليست مبدار لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية بكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليس مبدار قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدا قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة موثرة وفق الارادة ومبدار قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها ففي الاجسام البسيطة يسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة يسمى صورة نوعية لذلك المركب كالنفس المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون او ما هو عرض قايم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست اصالها مختلفة بل على نهج واحد ويرد عليهما اي على التفسيرين القدرة الحادثة على راينا معاشر الاشاعرة فانها لا توثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول وليست مبدار الاثر قطعا فلا يدخل في التفسير الثاني ايضا وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة ليست موثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيرها فيه وانه اي والحال ان فعل العبد واقع بقدرة الله اي قدرته متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتاثيرها فيه لما سيبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله شيئا من الافعال المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحذور وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه وهو ايضا محال فلا يقال نختار انه يقع مقدور الله تعالى لانه قدرته اتم من قدرة العبد الا ترى انها اعم منها لتعلقها بما لا يتعلق قدرة العبد بها ولا يلزم حينئذ تاثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعني قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص في القدرة لا يكون الها وبهذا ان يكون عبدا لانا نقول عموم المقدرة لا يوثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض

تعلق قدرتهما بمقدور معين فان كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تاثيرهما في طرفيه على سواء فكون
تاثير احدهما مانعا من تاثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين
لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما
فان الاختلاف في مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذي ذكرنا بعينه نفى تاثير القدرة
الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى
فاذا فرض ان الله تعالى اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره وبناء اي ما ذهب اليه جهم بن صفوان
الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق
وانه اي ما ذهب اليه مكابرة ايضا لما هو المعلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار
وبين الساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار اي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها موثرة فيه ويسمي
تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني الذي ليس له تلك الصفة بالقياس الى السقوط ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة
الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تاثيرها اي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة
الصفة الموثرة واذ لا تاثير كما اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان متنازعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة
ونسميها قدرة فان اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست بقدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة
على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة موثرة منعناه بان التاثير من توابع
القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا

المقصد الثاني

هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران
موثرين او كاسبين او احدهما موثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه
نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الآلهة واما في غيره
فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما
وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة للعبد غير موثرة في مقدوره بل
متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تاثيرا و
منعه المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير موثرة على رايهم بل لا يكون القدرة
عندهم الا موثرة فيلزمهم التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون المقدور بين قدرة
كاسبة وقدرة موثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين موثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين
كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله فعلا متعلقا بالقدرة الحادثة وانها اي القدرة الحادثة لا يتعلق بفعل

خارج عن المحل اى محل تلك القدرة الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصى

المقصد الثالث

اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازى مذهبه فى المحصل حيث قال المرجع بالقدرة فى حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر فعنه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم انها اى القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشى عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور وفساده ظاهر من ان يخفى

المقصد الرابع

اختلف فى طريق اثباتها اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها كالعرف والعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لنا دون حالة السقوط وكذا نجد التفرقة بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمدانى من المعتزلة هو اى طريق اثباتها تأتى الفعل اى تيسره من بعض الموجودين دون بعض فانا اذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثانى قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتى الفعل فكان قال الهمدانى يتأتى الفعل منه اى من الممنوع بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصحح الا انه يخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا ريبة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما حالهما واذا فرض زوال ما لهما يتأتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر وقال ابو على الجبائى هو اى طريق العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا

المقصد الخامس

قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اى وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فليفرض وجوده فيه فهى اى فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى حال الفعل هف ح لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع

النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم
المحال بالذات واذا لم يكن الفعل قبله ممكنا لم يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة قبله ولا شك
ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي ان القدرة
اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة
في الحال انما هي على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكان
اي امكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس يمكن قبل حدوثه في جواز كون
القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو تاثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها اياه على رأيكم ان كان نفس
الفعل على معنى ان التاثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل فمحال اي فالايقاع محال في الحال
لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث
فلا بد له من تاثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتاثيرات
غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع
دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتاثير والايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يحوج
ذلك النظر الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به ان حصول الفعل في زمان بشرط كونه
قبل الفعل محال فلا كلام فيه اذ لا شك انه تناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان
لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه
فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع
بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان
يجتمع فيه مع عدمه بل بان يفرض خلوه اي خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه
بدله وانه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك
الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط كقعود
زيد فانه محال بشرط قيامه اي بشرط كونه قائما قاعدا معا فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع
قعوده في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة
مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت
المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل وتتعلق به حينئذ وتستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة
فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل
لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن بسبب بقائها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية

المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال
وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله
لا معه وجوه الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل
يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبني على ان القدرة الحادثة موثرة
وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول الحادث اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد جائز بمعنى
ان يكون ذلك الموجود الذي هو الاثر ذلك الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود
بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التاثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات
وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه
يلزم القدرة على الباقي حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس
الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال
الحدوث فلو تعلقت القدرة حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تاثير لتعاقب
الاوقات في احكام النفس قلنا نلتزمه اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده بدوام تعلق
القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجود عن عدم
الى المقتضي بوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة
لبقي على عدمه وقد فرضنا وجوده هف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة
لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع او نقض دليلهم اولا بتاثير العلم في الاتقان فان المؤثر في
اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنته شيء منها للاتقان حالة البقاء وان كان
ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتاثير الفعل في كون الفاعل فاعلا فان الفعل موثر في اتصاف الفاعل
في كونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يوثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء ونقض
ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبونها اي يوجبون مقارنتها للموجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من
عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو داموا
الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اي كون القدرة
مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدورة اذ المفروض كون القدرة والمقدور
معا فيلزم من حدوث مقدورة تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل
بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقه في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان
ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا واجيب عن ذلك بان التعلق في الازل غير ممكن
فلا يتعلق به القدرة قال المصنف اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي نظر اذ فيه التزام الذي هو

الخصم اعني وجود القدرة قبل وما ذكره في الجواب بيان للسبب الذي به كان المقدور متأخرا عن
القدرة فهو تائيد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به
والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه
البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع
تعلقها به في الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق اي
تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه اي بحسب هذا التعلق اذ قد يكون القدرة موجودة
قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود وكان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة الحادثة
الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل
جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها
تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع
الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان
كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان
من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي
يجب قبولها ارتفاع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب رفع
المؤاخذة عنه لعدم الفعل المكلف به وهو باطل بالاجماع من الامة والجواب جواز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير
مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى
كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال عندنا فنلتزم جواز التكليف بالخلق المذكور
ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له
بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف به جواز التكليف
بخلقها وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا
للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه
لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض
فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبني على
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي ابطالها فروع للمعتزلة بنوها على مذهبهم في القدرة الحادثة
الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فقال هذا اي الخلو
عن جميع المقدورات يجوز عند وجود المانع ويمتنع عند عدمه في المباشر دون المتولد اذ لم يجوز الخلو عند
عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المتولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو

عن مقدورها عند الاشاعرة **الفرع الثاني** انهم اتفقوا على انه تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج
في وقوعه الى آلة كالقائمة بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج الى آلة في
وقوعه كالخارجة عنه اي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان
القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها **الفرع الثالث** اتفقوا على انها اي القدرة غير متعلقة اي يستحيل
ان يوجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة متعلقة
بالفعل عقيبها اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة
وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة بكذا وقيل القدرة حال وجودها
متعلقة بما بعدها مطلقا اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس
يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا
فالجبائي قال الفاعل في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه يفعل وفي الحالة الثانية
التي هي حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال في الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة
الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد
العربية فان حقيقة المضارع اذا اطلق مجردة عن قرائن الاستقبال فيما ادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار
مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال **الفرع الرابع** قال ابو الهذيل العلاف
القدرة على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون
قبلها قال الآمدي هذه وامثالها من الاختلافات التي لا مستند لها لظهر فساده بادنى النظر فيها
والاشتغال بها تضييع للزمان في عرضهم فلذلك اعرضنا عنها **المقصد السادس** الممنوع
عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا
يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه وقال به اي
بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة
دون المقدور والمنع بالعكس فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء
كان المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا
لضد اي ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان
عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام
دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على
منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات
المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال عن مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما

ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان
قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد
القدرة حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول ان يقال عندنا
لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة فيه اي في المقيد حال ارتفاع
القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة على ذلك الخلق في الزمن
فان ارتفاع زمانية غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف لشهادة البداهة والجواب عن الثاني انا نمنع عدم تبدل
صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونها مطلقا ماشيا ولا حاجة
لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه

المقصد السابع

قال الشيخ واكثر اصحابنا بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين لانه لزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين
او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور
ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم
قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من منهم مضطرب وتردد فاحشا
فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة
بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة
منهما اي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة
كل واحدة منهما بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا تؤثر في متعلقات
الاخرى لعدم الآلة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة
المناسبة لتلك الافعال وكذلك العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة
العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من
اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة تتعلق
وتجتمع من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على
انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد وانهم اي المعتزلة يدعون فيما
ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور
ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر
على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو تكليف وعليه اي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل ثبت الدعوة

الى دين الحق والثواب والعقاب على الافعال العلية والقابلية فاذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بالغير ها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره متعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا يرى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى جهة اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشئ لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازي القدرة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة يطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي اي القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجوده دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ونقل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث ذكره المحقق في بعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس كذلك لان مفهوم القوة المستجمعة مشتركة بينهما وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية

المقصد الثامن

العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه اي العجز عدم القدرة وان كان موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كونه عرضا موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة للممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي التفرقة

الضرورية عائدة الى عدم القدرة فى الزمن و وجودها فى الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازى لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت لسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء و لكون القدرة اولى بان لا يكون وجوديا لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له جعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وبين حركته الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ونقل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى فى الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة اصلا به واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز فيه والمتعلق بالضدين على نحو ما ذكره فى القدرة وله قول ضعيف بهما نة اى العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا على هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل اليه الى الانفكاك عنه وجواز تعلقه اى تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اى يجوز على هذا القول تعلق العجز بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماع الضدين فيه وكذا تقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذى هو الاصح انه اى العجز ضد القدرة فى جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما تضادا فى التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما متضادا ومعتمد القول الثانى هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن من القيام مع انه معدوم قال المص ولو قيل فى الاستدلال على القول الثانى ان لم يتعلق بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن اى يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه فى الاتيان بمثل هذا القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها كان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة وهو نا لصفة وجودية تستعقب الفعل لا عن قدرة كما فى المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول وعاجز عن القعود بالمعنى الثانى والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه

المقصد التاسع

المقدور بل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم هو تبع للارادة فلانه اى كون المقدور

تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة توثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا من قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملكة فى صناعة ذا ولها مادة مديدة يصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصد اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق يراعى دقائق كثيرة فى حرف واحد بلا قصد اليها ولو لاحظها وقصد اليها لعابه كثيرا منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته متعلقة بتفاصيلها

المقصد العاشر

هل النوم ضد للقدرة فلا يكون ح فعل النائم مقدورا له اوليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون فى هذه الافعال القليلة فقيل هى مقدورة له وان كان لا علم له فان النوم لا تضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق هى غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات وتوقف القاضى ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع يكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى قد يدعى الضرورة فى العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاديده فى نومه وبين تقليبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما فى حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما فى النائم لم يجد عنده التشكيك فى تسويتهما فى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان فى غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع خرازة فانا قطعنا بكون الرعد ضروريا وكون القيام مكتسبا فى حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط فى الاكتساب والنوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقى الادراكات فما ذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اى جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حالة النوم من المقابلات وانبعاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب السائر وغير ذلك من الشرائط المعتبرة فى الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات فى شئ بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا فى الادراك شيئا من ذلك اى مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اى الادراك فى حالة النوم خلاف العادة اى لم يجر عادته تعالى بخلق الادراك فى الشخص النائم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق انه اى المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه فى نومه من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان فى يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اى فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح فى الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يخالف الاستاذ فى كون النوم

ضد الادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم بالنوم من اجزائه فلا يلزم
اجتماع الضدين في محل وقال الحكماء المدرك في النوم موجود في الحس المشترك وذلك ان الحس المشترك
يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك
صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة
انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة كالصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة
لكونها صورا خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى
لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين
لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع
لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فتعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل اذا لو هم عليها
بالضبط عند استعمالها فيعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها
في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش
الصور من الداخل اذا عرفت فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة
فيه ويكون ذلك اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك
عليه اي على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي تاخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات
من الازل الى الابد مرتسم فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة
ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها ما كان او سيكون او هو كائن الا ان
استغراقها في تدبير بدنها تعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها
ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو جمعت بمصالح
الناس رايتها ولو كانت متجردة الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش
في النفس تلبسه وتكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شيء الى اخر
مشابه له بوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة
وانحاء شتى صورا اي ملبسة صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت
في النفس على الوجه الكلي الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقرى يجرده اي لما راه النائم عن تلك
الصور التي صورها المتخيلة حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير
والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لنفس الامر وقد لا يتصرف فيه اي فيما اخذته
النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما راه النائم من غير
حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى اخر

ذہلوا الی تفاوت وجود المناسبۃ فی تلک النظائر حتی نیسد علی المعبر طریق الوصول الیہ الوجہ الثانی
ان یرد علیہ ای علی الحس المشترک لا من النفس بل اما فی الخیال الذی ہو خزانۃ صور المحسوسات بالحواس
الظاہرۃ مما ارتسم فیہ فی الیقظۃ فان القوۃ المتخیلۃ لما وجدت الحس المشترک خالیا صورت فیہ بعض الصور الخیالیۃ
ولذلک فان من دام فکرہ فی شئی وارتسمت صورتہ فی الخیال یراہ فی منامہ وقد ترکب المتخیلۃ صورۃ واحدۃ
من الصور الخیالیۃ المتعددۃ وتنقشہا فی الحس المشترک فتصیر مشاہدۃ مع ان تلک الصورۃ لم تکن مرتسمۃ فی
الخیال من الامور الحاجۃ وقد تفصل الیہ بعض الصور المتادیۃ الیہ من الخارج وترسمہا ہناک ولذلک قلما
یخلوا النوم عن المنام من ہذا القبیل واما ما یوجبہ مرض کثوران خلط من الاخلاط الاربعۃ او بخار فان
المرض اذا اثار خلطا او بخارا وتغیر مزاج الروح الحامل للقوۃ المتخیلۃ لتغیرت افعالہا بحسب تلک التغیرات
ولذلک فان الدموی یری فی حلمہ الاشیاء الحمر والصفراوی یری النیران والاشعۃ والسوداوی یری
الجبال والادخنۃ والبلغمی یری المیاہ والالوان البیاض وبالجملۃ فالمتخیلۃ تحاکی کل خلط او بخار بما یناسبہ
وہذا الوارد علی الحس المشترک بقسمیہ الوارد من علیہ من الخیال ومما یوجبہ مرض او غلبۃ خلط من قبیل اضغاث
الاحلام لا تقع ہو ولا تعبیرہ بل لا تعبیر لہ فروع للمعتزلۃ متفرعۃ علی القدرۃ والعجز الاول اختلفوا فیمن تمکن
من حمل مائۃ من فقط ولا یتمکن من حمل مائۃ اخری معہا ای مع المائۃ الاولی فقیل ہو عاجز عن حملہا
ای عن حمل المائۃ الاخری ہذا ہو الموافق لکلام الآمدی وان کان موجودا فی اکثر النسخ الجید وقیل ہو
لا یوصف بالعجز ولا بالقدرۃ بالنسبۃ الی الاخری فلا یقال ہو عاجز عن حمل المائۃ الاخری ولا ہو قادر علیہا
وقیل ہو قادر علی حمل احدیہما ای احدی المائتین من غیر تعیین وغیر قادر علی احدیہما من غیر تعیین ای
ہو قادر علی حمل مائۃ غیر معینۃ من ہذہ الجملۃ ولیس بقادر علی حمل مائۃ غیر معینۃ الیہ والکل ای جمیع ہذہ الاقوال
الثلثۃ مناقض لاصلہم ومذہبہم فی وجوب تعلق القدرۃ بجمیع المقدورات فان المائۃ الاخری معینۃ کانت
او غیر معینۃ من جنس مقدورات العبد فالقول بانہ عاجز عنہا او غیر قادر علیہا ینا قض ذلک الاصل فان قیل
مذہبنا ما ذکرتم لکن لا مطلقا بل بشرط وہو ان لا تتعلق القدرۃ الواحدۃ فی وقت واحد فی محل واحد من
جنس واحد باکثر من مقدور واحد ولو کانت القدرۃ علی حمل مائۃ قدرۃ علی حمل مائۃ اخری لکان ذلک
مخالفا لاصلنا المشروط بما ذکرنا قلنا فی الرد علیہم المحل فیما نحن فیہ ہو المحمول المتحرک وہو مختلف یعنی ان
المقدور ہہنا ہو الحرکۃ ومحلہا المائتان فہو متعدد لا واحد فلا یکون تعلق القدرۃ بحرکتہا مخالفا لذلک الشرط
فان قالوا المحل وان کان مختلفا الا انہ لم یوجد لہ من القدرۃ غیر ما یوازی الاعتمادات فی احدی المائتین
فہو لا یقدر علی حمل الجمیع الا بزیادۃ فی القدرۃ موازیۃ لاعتمادات المائۃ الاخری حتی لو خلق لہ ذلک
الزاید لکان قادرا علی رفع الجمیع قلنا ہذا ان تخیل فی المائتین المتلاصقتین فالقول فی مائۃ اخری
منفصلۃ عن المائۃ المحمولۃ فان قلتم انہ متمکن من حملہا مع حمل الاولی مع انہ لم یوجد لہ من القدرۃ غیر ما یوازی

اعتمادات الاوسے فهلا یجوزون ذلک فی المائتین المتصلتین وان قلتم انه لا یمکن من حملها بالقدرة التی یمکن
بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلکم لا محالة لان المقدورین من جنس واحد فی محلین مختلفین **الفرع
الثانی** شخصان یقدر کل منهما علی حمل مائة من اذا اجتمعا علیه ای علی حمل المائة وحملاها معاً فقد اختلفت
المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو اکثرهم حملها واقع بقدرة کل واحد فکل منهما الفعل فی محل جزء من اجزاء
المائة حال الاجتماع ما کان یفعله حال الانفراد ویلزمه اجتماع قادرین مستقلین علی مقدور واحد فتستغنی
بکل منهما عن الآخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان کان مستبعدا جدا بل مستحیلا ومنهم من قال وهو
عباد الضمری والکعبی هذا حامل للبعض بحیث لا یشارکه فیه صاحبه وذلک حامل للبعض الآخر کذلک
فلا یثبت لهما فعلان فی جزء واحد من المائة المحمولة ولا یخفی ما فیه من التحکم اذ لا بد ان یکون فعل کل فیهما فی
بعض معین فی نفس الامر ولا سبیل الی ذلک فان نسبة کل جزء من اجزاء المائة المذکورة الی کل واحد
من القادرین علی السویة فلا یتعین شیء منها لفعل احدهما **الفرع الثالث** وهو مبنی علی تاثیر القدرة
الحادثة والتولید ایضا قالوا القدرة الواحدة قد تولد فی محال متفرقة حرکات متعددة الی جهات مختلفة فیجوز ان
یحرک الشخص بقدرة واحدة جزءا الی جهة وجزءا آخر الی جهة اخری وجزءا ثالثا الی جهة ثالثة وهکذا
بان یضرب مثلا یده علیها دفعة فتتفرق فی تلک الجهات واما فی محال مجتمعة کاجزاء متلاصقة فلا یجوز
ان تولد القدرة الواحدة فیها حرکات متعددة بان تتحرک معا الی جهة واحدة بل یجتمع علی عشرة اجزاء مجتمعة
متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة علی تحریک کل جزء من تلک العشرة المجتمعة غیر القدرة علی
تحریک الجزء الآخر فیکون هناک عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة یجب ان یکون القدرة القائمة بالقادر علی
التحریک مساویا بالعدد للاجزاء المجتمعة والا ای وان لم یکن القدرة علی تحریک جزء غیر القدرة علی تحریک
الجزء الآخر بل جاز ان یکون القدرة علی تحریک جزء قدرة علی تحریک جزئین لکان ای تلک القدرة
وذکرها بتاویل التمکن قدرة علی تحریک الاجزاء بالغة ما بلغت اذ لیس عدد اولی من عدد فیلزم ان یقدر
البقة علی تحریک الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولویة قال الآمدی هذا الفرع مما
اتفق القائلون علیه بالتولید وهو من قبیل تحکماتهم الباردة ودعاویهم الجامدة فانه اذا قیل لهم لم
کانت القدرة الواحدة یحرک الاجزاء المتفرقة ویوجب فی کل واحد منها حرکة ویمتنع علیها ذلک عند
انضمام الاجزاء مع انه لم یحدث الانضمام ثقل ولا زیادة فی الاجزاء بل لا فارق هناک سوی الاجتماع
والافتراق لم یجدوا الی الفرق سبیلا ولذلک قال ابوهاشم وغیره من فضلاء المعتزلة لا ندری لذلک
سببا غیر انا وجدنا ان ما یسهل علینا تحریکه عند الافتراق یعسر علینا ذلک عند الاجتماع وهذا الذی قالوه
وان کان حقا الا انه لا یدل علی وجوب اجتماع قدر موازیة لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا علی
ان یکون هناک حرکات بعدد الاجزاء لجواز ان یقال جری عادته تعالی بخلق القدرة علی التحریک

حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى
منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدرة بعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال تضام
الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك
الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن
فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف
الاجزاء المجتمعة فانه قال يزول المانع بتقدير ان يوجد قدر موازنة لعدد الاجزاء المنضمة وما نقلناه من ان كلام
الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع من الفروع
قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع من المشي من هو قادر عليه وهو اي كون القيد مانعا عن الفعل
فرع المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود
لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبهذا اي بكون الاجتماع
مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس
قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر ممنوعا منه لا كونه
غير قادر عليه الحادي عشر اي من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع
المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة فرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب
كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة
يمنة ويسرة بل القدرة والقوى على التصعيد والرفع الى جهة الفوق فمنهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين
الدحرجة والرفع ضرورة بان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع الشيء اشق واقوى من تحريكه ودحرجته وعليه
اي على المنع الهاشمية اي الطائفة التابعة لراي ابي هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على
القدرة المحركة يمنة ويسرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز
الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد الثاني عشر بل الحادي عشر لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج
من وجهين الاول المزاج اثر من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية
متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة
اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان
احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة
فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج
بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب
واعياء لا يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره وهذا جهة ممانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه

فالقدرة غير المزاج **المقصد الثالث** بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا
للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن
الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم
يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل عن الشيء بسهولة وذلك لان مزاول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده عن اتمام فعله
فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو
اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الفرد لها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه
ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون
للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا بناء على
ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذي تعلق
به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا
اعتقدنا ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي
على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيها واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في
الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والمراد ههنا جنسها اي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس
القدرة وهو كما قال ابن سينا مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه اي
في هذا الحد المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاه ويتأثر من حيث هو جسم
ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر من الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان
المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة
الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد و
دخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار
كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد وافعال مختلفة وعلى
التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في
معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي
بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض
العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه
اي هذا الامكان سبب القدرة عليه اي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة
انما يؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل
الفعل لم يؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة

بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي
توجيها بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان
الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المص وهذا اي الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه
اي الامكان الذاتي قد تقارن الفعل فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا وبعكس من الطرفين اي
طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور
مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان
الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في
المثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون نارا بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة
يمكن ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في
العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكر اولا ويقال ايضا لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة
توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ
لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل
اراد ههنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من
الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذ خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية **المقصد
الثالث عشر** وفي النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة يصدر عنها اي يصدر عن النفس بسببها الافعال
بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة او في نقرة
نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم يكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس
لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتامل لم يكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا وينقسم
الخلق الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما
والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التي تتعقل بها ما يحتاج
اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلائمه قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع
به ما يضر بالبدن ويولمه تسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة
الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اي غير الفضيلة والرذيلة
ما ليس شيئا منها اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة
والرذائل الخلقية اصولها ستة هي الاطراف من تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل
التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم فالعفة هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة
والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط في هذه القوة والجبن الذي

هو تفريطها منها والحكمة هي ملكة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة والبلاهة التي هي
تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة التي ذكرت اصول الفضائل الخلقية ويسمى مجموعها عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو
الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمة الحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية
واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد
بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة
وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء
مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا ولا ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة
العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى
وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة يكون افضل من كل واحدة من اجزائها الا من الحكمة النظرية
اذ الكمال الاشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته
واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان
الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في
الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق ظاهر بينهما سيما ان جعل نسبة
القدرة الى الطرفين على السواء فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد
طرفي الفعل واحد الضدين **خاتمة** في تفسير كيفيات نفسانية قريبة بما مر في النوع الثالث والرابع
الاول من هذه الامور القريبة المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته كرامتنا ومثوبتنا على التأبيد ومحبتنا
لله ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور
الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره
فكيفية تترتب على تخييل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم
والوالد لولده والصديق للصديق الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم
يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض
عليه الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة
الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده او لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال
ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اي ان عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا
بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به اي بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب
فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن لذلك قطعا وقيل انه اي الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب
عن الفعل وكف النفس عن ارتياده وقيل هو اي الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر من الازل

فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك فيزول استمرار
عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثر القدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى
يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال
ترك القعود والصعود الى السماء ولا ترك الحركة الاضطرارية حركة الاختيارية ولا ترك الحركة الاضطرارية للصعود
الرابع من تلك الامور العزم هو جزم الارادة بعد التردد والحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء
العقلية والشهوات والنفرات النفسانية وان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا
كله اي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك انما يصح اذا لم تفسرها اي الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع بل بالميل او ما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة
المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارنه الصفة
المخصصة **النوع الخامس** من انواع الكيفيات النفسانية لبقية الكيفيات النفسانية وفيه اي
في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه
ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس
الوجداني بجزئياتهما قد افادنا العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في
سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذوي انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر
الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث
هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات
الطيبة المتناسبة للقوة السامعة والجاه والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك حقائق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء
الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر
من حيث اشتماله على ما تتنفر الطبع عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر
فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازي وذلك كون اللذة عين الادراك
المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان ان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة
ونعلم ايضا ان ثمه ادراكا للملائم الذي هو ملك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك
او غيره وانما ذلك الادراك سبب لها اي للذة وانه هل يمكن ان تحصيل اللذة بسبب آخر مغاير لذلك
الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه الامور
دليل فوجب التوقف فيه اي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان
قلت كيف يتاتى لك هذه المناقشات وقد اخترت ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافر قلت كغله

اوردها على تقدير احتياجها الى التعريف دون استغنائهما عنه والفه تصور الكنه مانع من الالتباس بدائهة تصورهما على وجه المنع فما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي لا لذة اي ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما يتصور منها انه من اللذة انما هو دفع الم من الآلام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المني للاوعية وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية ولا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك اي دفع الالم وزواله احد اسبابه اي احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما تنازع في مقامين احدهما انه اي اللذة وتفسيرها بالنظر الى مجرد دفع الالم فان من العلوم المبين ان اللذة امر وراء زوال الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل اللذة لطريق آخر سوى دفع الالم ونبه على انه قد يحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اي اللذة التي اوجبها ذلك الشيء دفع الالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه صبيح والشعور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية فجاءة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم لفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا بالكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتالما لفقدانها ولم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد ويلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما ينكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها ملتف والاصوات القوية تولم بالتفريق الشايع بحق الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام الرازي فان من عقر اي جرح يده بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك اي تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يتبدل اي العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج شيء يحصل الالم الا

هو سببه ورد بما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم
الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي
بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذي مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق فيما بين
الاجزاء فالغذاء انما يصير جزء من المتغذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المتغذي ويتوسط بينها ويشبه
بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المتغذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر
الاوقات فيجب ان يولم التغذي وليس كذلك لان المتغذي لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات
وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها
دائما في التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون
باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهر
الاعضاء واعماقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة
جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا
ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون اجزاء
بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفريق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات ليعم الالم
الاعضاء لا يقال تلك التفرقات مولمة الا ان الالم لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا
نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه
الى ادراكه دل على عدمه فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم
بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال
فالفاعل للمزاج الحسي هو طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في
الملخص بوجه آخر الزامي وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي
تحت كرة القمر انما يحدث عن مبدا عام الفيض وهو العقل الفعال وانما تختلف الاعراض والصور في تلك
الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب تخصيص لصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعداد القبول
تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور وعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو
المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا آخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال
على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على
العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا
يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك اي ولان
سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة

نيش ١٢ سوزن ١٢

الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه
برهان اني ولمي، اما انيته فلان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق مستقرة
في جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على اعضاء بس
مزاجها الطبيعي حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والثاني من المذكورين اعني حرارة
الغب مدرك دون الاول فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق
واما لميته فان الاحساس مشروطة مخالفة بالكيفية الحاسة وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما
لا يحصل تاثير للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة
في العضو وازال ذلك التمكن كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمه
كيفيتان مختلفتان فلم يكن فعل ولا انفعال فلا يحس به اي بالمنافر الذي هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون
هناك الم فاما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس
بالمنافر الذي هو الالم ولذلك اي ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف على المخالفة والمنافاة فان
المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية
الاحساس بها فيضعف التاثر والاحساس الى حتى ربما لم يشعر بها اي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول
الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرناه فتفتش من دخل الحمام فانه عند
دخوله فيه يستسخن الماء الحار بحيث يتنفر منه ويتاذى به لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى اذا لبث قدر
ساعة اثر فيه هواء الحمام فتسخن وصار كيفية بدنه موافقا لكيفية الماء فتراه لا يدرك سخونته بل ربما
استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء **المقصد الثاني** الصحة على ما ذكره ابن
سينا في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد يكون راسخة
وقد لا يكون كصحة الناقه يصدر عنها اي يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة
غير ماؤفة وهذا التعريف يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم
يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم
والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما يخص الصحة وتعريفها بالحيوان او بالانسان
فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان الى آخر ما مر او يقال كيفية لبدن الانسان الى آخره كما
وقع التخصيص في كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني
من ساليقة فاطيغورياس في منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه
لاجلها افعاله الطبيعية او غيرها على المجرى الطبيعي غير ماؤفة وكانه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف
فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن

الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة تكون بدن الانسان في مزاجه وتراكيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة داورد الامام الرازي على جعلها اي جعل الصحة من الحالة والملكة اي من الكيفيات النفسانية سوالا هو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اي من الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة منها وانما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اي انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اي هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد وانقص مما ينبغي بحيث لا يبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المص من هذه الاقسام الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظ وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المص من بينهما على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير مقدرة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا شئ منها اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم كيفية نفسانية فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايض فلا يكون الصحة منها ايض لانها يكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي سميناها مرضا وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم يكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات فجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يعم عليه شبهة فضلا عن حجة واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكر للصحة مشكوكا واجاب عنها ايض الاول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر وانما يكون الكيفية النفسانية التي هي الصحة اولا حالة ثم يصير ملكة قلنا الملكة المتفق على كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك اولان الملكة غاية الحالة والعلة الغائية مقدمة في الذهن وان كانت متاخرة في الوجود الثاني فيه اي في الحد اضطراب اذ اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدء الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل ان مبدئها هو الموضوع ولا يكون المسند اليه الفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من سببين على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة قلنا الموضوع

فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدوره والفعل السليم عنه فقوله عنها مرادبه لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد
صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع
وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء الا ان يؤول بما ذكرنا الثالث التسليم هو الصحيح فالتعريف
دوري اي تحديد للشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة
الافعال والصحة الافعال محسوسة معلومة بمعاونة الحس والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس
بالمحسوس لكونه جليا فلا اشكال واذا عرفت هذا الذي ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به فالمرض خلاف الصحة
ومقابلها فهي حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم الامراض في الحيوانات
والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او الانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد يقابل
الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابقة قاطيغورياس
من الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابقة ان المرض من حيث هو مرض
بالحقيقة عدمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان
مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ الافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم
والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة
الافعال فذلك كيفية عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت ان هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة
تقتضيها لكن ابن سينا كان مترددا في ذلك فلا واسطة بينهما اي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين
اذ لا خروج عن النفي والاثبات والكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون افعالها
سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة
الثالثة فقال الناقه ومن بعض اعضائه مرض آفة او يمرض مدة كالشتاء ويصح مدة كالصيف لا صحيح ولا
مريض وانت تعلم ان ذلك اي اثبات الواسطة بينهما انما لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة
وتعلم انه اذا روعي شرائط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد
من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما
مر اذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو اي امتناع الواسطة
بينهما باعتبار شرائط التقابل فانه اذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما
قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب
ان يراعى فيما له وسط وفيما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في
زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا

او اذا فرض انسان واحد واعتبر فيه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يجد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة الافعال باسرها فيخرج سالم البعض عن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه ماوفا في كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء فيخرج الامور المذكورة من حده ايضا وثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع ح يكون لفظيا

الفصل الثالث

من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها اي الكيفيات المختصة بالكميات عارضة للكم اما وحدها فالمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وساير الاعراض الذاتية للاعداد والمتصلة كالتثليث والتربيع اي كالمثلث والتربيع فانها عارضتان للمثلث والمربع كذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيأت العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانه مجموع شكل هو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار لون قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما بالنفسه كالشكل العارض للمقدار واما بالجزئية كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض اما من حيث انها كمية او من حيث انه كمية شيء مخصوص فكلاهما عارض للكمية ثم ان للون حاملة الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي بمعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون وكلا جزئي الخلقة حاملة الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملها الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك الضوء المضي بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله وكالزاوية ان الزاوية كالخلقة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامة فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتخصيصه ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحد الخطان واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يتحدا كذلك السطح عند ملتقاهما هيئة الحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد يطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المتشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتها بذلك السطح احاطة تامة بل ربما

امتنع احاطتها به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان
يكون ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين مستقيمين او منحنيين بخلاف الشكل اذ لابد فيه من الاحاطة التامة
فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه يتوقف على ضلعين فقط وقولنا
من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فمستغنى
عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية
من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي والانقسام ولانها توصف بالاصغر والاكبر ويكون نصفا وثلثا
لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح حاصل
به خطان ملتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه اي هذا الاستدلال انما يتم لو كان عروض
ذلك التفاوت والتجزي لها اي للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان
يكون لانه اي لان هذا المعروض الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة
معروضه الذي هو الكم ويبطله اي ويبطل كون الزاوية من الكم انها يبطل بالتضعيف وتعدم اما القائمة
فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف
قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا تبطل فلا يكون الزاوية القائمة والحادة
المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل
بطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف
فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى
من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد
يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية
ليست سطحا ايضا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا ليس
بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخييل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة
فقال هي تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظ فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية
ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة
بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها

المقصد الثاني

قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اي على سمت واحد
لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط
المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي سطح يحيط به خط واحد في وسطه

النقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك
الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين
قطرها وهو منصف لها ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى
وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم محيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك
السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل
من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك
المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع
سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل محيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه
هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك
لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر
الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين
واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اي احد ضلعي القائمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول
حصل المخروط المستدير وهو جسم يحد طرفيه دائرة وهي قاعدته والآخر نقطة هي راسه ويصل بينهما سطح يفرض
عليه اي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان ما نقله
عنهم انما ذكر لتسهيل تخييل هذه الامور لا ان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض
حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتاخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم
من حركة السطح المتاخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان يتحرك احدهما الى الاخرى على
سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة
حصل المثلث واذا فرض يتحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في
اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المص وهذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح
والمجسمات كلها امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا عليها ابتنى علمهم الذي يدعون فيها اليقين وقد يقال قامت
البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد
المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد
كابر فكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال للانسان في معرفة احوال
الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل
لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال
الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة

تنبیہ علی مایرد علی جعل الخلقة من الکیفیات المختصة بالکمیات وہو ان المعتبر من انواع المقولات
العشر ماینذرج تحت واحدة منہا فقط ولو اعتبر المرکبات فی المقولات وانواعہا حصلت مقولات غیر متناہیة
غیر محصورة بل کثیرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بینہا ثنائی وثلث الی عشار وحصلت ایضا انواع
غیر منحصرة فیما ذکروہ من انواعہا بحسب الترکیب الممکن فیما بین تلک الانواع کان ترکب مثلا الاقسام الاربعة
التی للکیف بعضہا وعلی ہذا کان ینبغی ان لا یعد الخلقة من الکیفیات المختصة بالکمیات لکونہا مرکبة من نوعین
متخالفین ولکنہم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة فی ہذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشکل
واللون بحسبہما ای بحسب تلک الوحدة یتصف بالحسن والقبح یعنی ان الشکل اذا قارن اللون حصلت منہما کیفیة
واحدانیة باعتبارہا یصح ان یقال للشیء انہ حسن الصورة او قبیح الصورة وہما ای الحسن والقبح بحسب الصورة
غیر الحسن والقبح العارضین للشکل وحدة او اللون وحدة قال المص وہذا عذر غیر واضح لانہم ان ادعوا ان بین
الشکل واللون وحدة حقیقیة منعناہا وان اکتفوا بالوحدة الاعتباریة جاز اعتبارہا فی کل امرین یجتمعان وقد
یقال قد اعتبر الوحدة بینہما فی متعارف الناس حیث عبر عنہما بالخلقة ووصف الشخص بحسبہما بحسن الصورة
وقبحہا فلذلک عدوہا کیفیة واحدة وادرجناہا فیما اندرج فیہ جزءاہا کما عرفت ولم یجد لہا نظیرا فی ذلک فالکیفیات
الفصل الرابع من فصول الکیف فی الکیفیات الاستعدادیة وہی اما استعداد نحو القبول
والانفعال ویسمی ضعفا ولا قوة کالممراضیة واما استعداد نحو الدفع واللاقبول ویسمی قوة ولا ضعفا کالمصحاحیة
واما قوة الفعل کالقوة علی المصارعة فلیست منہا ای من الکیفیات الاستعدادیة کما ظنہ قوم وجعلوا اقسامہا
ثلثة فان المصارعة مثلا تتعلق بالعلم بہذہ الصناعة وصلابة الاعضاء لیلا یتاثر بسرعة ولا یمکن عطفہا بسہولة
وتتعلق بالقدرة علی ہذا الفعل وشیء منہا ای من ہذہ الثلاثة التی تتعلق بہا المصارعة لیس من ہذا الجنس
الذی ہو الکیفیة الاستعدادیة لان العلم والقدرة من الکیفیات النفسانیة وصلابة الاعضاء من الکیفیات
الملموسة علی ما مر المرصد الرابع من مراصد الموقف الثالث فی النسب ای المقولات النسبیة
وفیہ مقدمة لبیان انہا موجودة فی الخارج اولا وفصلان لبیان مباحث ما اتفق علی وجودہ اعنی
الاین تارة علی رای المتکلمین وتارة علی رای الحکماء المقدمة اثبت الحکماء المقولات النسبیة
وانکرہا المتکلمون الا الاین فانہم اعترفوا بوجودہ وانکروا الوجود ما عداہ منہا لوجوہ الاول لو وجدت
الاعراض النسبیة لزم التسلسل فی الامور الموجودة اما اولا فلان ہذہ الاعراض لا بد لہا من محل ولا شک
ان محلہا یتصف بہا فلہ الیہا نسبة بالحلیة والاتصاف وہذہ النسبة موجودة ایضا علی ذلک التقدیر
ویعود الکلام فیہا بان یقال ہذہ النسبة ایضا لہا محل تتصف بہا فلہ الیہا نسبة ثالثة موجودة وہکذا الی
لا نہایة لہ فہذا التسلسل واما ثانیا فلان لوجودہا الزائد علی ماہیتہا ما مر الیہا نسبة ہی اتصافہا بالوجود وہذہ
النسبة ایضا موجودة علی ذلک التقدیر فلوجودہا الیہا نسبة ثالثة وہکذا وہذا التسلسل ثان واما ثالثا فلان

لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة ما بالتقدم والتاخر فلو كانت النسبة موجودة في الاعيان لكان التقدم والتاخر
موجودتين مع موصوفيهما وما مع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المقدم مقدما على التاخر
الموجود مع الزمان المتاخر فللتقدم تقدم آخر وكذا للتاخر تاخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه
الثاني لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبا متكررة وهي لا تحقق الا بوجود المنتسبين
ومن اقسام الاضافة التقدم والتاخر فيوجد المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان معا وانه باطل قطعا الوجه الثالث
لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه بانه
موجود معه وله قبله اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده اضافة ثالثة
اليه بانه متاخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في حدوثها
واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول واثبتها اي الاعراض النسبية ضرار والصواب
كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما راى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها
وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية
يقوم بعضها ببعض ولا تخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء
فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض وامثالهما من النسب مما نعلمه ضرورة اي نعلم بالضرورة انها
ثابتة حاصلة سواء وجد فرض فارض واعتبار معتبر او لم يوجد وللقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية
مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف ندعي الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة
بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى
في الخارج وليس العمى موجودا في الخارج وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية
التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول الفوقية بعد ما لم
يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت واجابوا عن ادلة الخصم
ههنا بانها تنفي كون جميع النسب موجودة اي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به
فان من الاضافات والنسب امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمقابلة ونظائرهما
ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتاخر بين الامرين
لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان والقسم الاول من هذين ينتهي عند حد اي يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون
الثاني اذ لا يتوقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك
الادلة واندفع النسبة في الامور الخارجية يجوز ان ينتهي سلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب
اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها
وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد

ماہیتہ موجودا وبعضہا معدوما وقد یجاب عن البعض تلک الادلۃ بکونہ منقوضا بالاین **الفصل الاول** فی
مباحث المتکلمین فی الاکوان وفیہ مقاصد سبعۃ الاول المتکلمون وان انکروا سائر المقولات النسبیۃ فقد
اعترفوا بالاین وسموہ بالکون والجمہور منہم علی ان المقتضی للحصول فی الحیز ہو ذات الجوہر لا صفۃ قائمۃ
بہ فہناک شیئان ذات الجوہر والحصول فی الحیز المسمی عندہم بالکون وزعم قوم منہم اعنی مثبتی الحال ان
حصول الجوہر فی الحیز معلل بصفۃ قائمۃ بالجوہر فسموا الحصول فی الحیز بالکائنیۃ والصفۃ التی ہی علۃ للحصول
بالکون فہناک ثلثۃ اشیاء ذات الجوہر وحصولہ فی الحیز وعلتہ قال الامام الرازی فی الاربعین ہذا عندنا
باطل اذ حصول الصفۃ للشئ معناہ تحیزہا تبعا لتحیزہ فاذا فرض ان حصول الجوہر فی الحیز معلل لقیام صفۃ اخرے
بالجوہر کان کل واحد من الحصول وتلک الصفۃ متوقفا علی الآخر فیلزم الدور والجواب ما قد عرفتہ فی المرصد الاول
من ہذا الموقف وہو انا لا نسلم ان معنی القیام ما ذکر بل ہو الاختصاص الناعت مع انہ ان سلم ان معنی القیام
ذلک فلا نسلم لزوم الدور لانہ قد یکون ذات الصفۃ لا قیامہا بالجوہر علۃ للحصول ویکون تحیزہا الذی ہو
قیامہا معللا بہ ای بالحصول فلا دور وقولہ ربما قال اشارۃ الی ما وجد فی نسخۃ اخری من الاربعین ہکذا قیام
الصفۃ التی ہی علۃ للحصول ان توقف علی التحیز ای الحصول فی الحیز لزم الدور لانہ لما عللنا حصول الجوہر فی
حیزہ بتلک الصفۃ القائمۃ بہ کان الحصول متوقفا علی قیامہا بہ والمفروض ان قیامہا بہ یتوقف علی ذلک
الحصول وہو الدور ویرد علیہ ما مر من ان العلۃ ذات الصفۃ من حیث وجودہا فی نفسہا ولا یلزم من ہذا توقف
الحصول علی قیامہا بالجوہر والا ای وان لم یتوقف قیام الصفۃ علی الحصول فی الحیز جاز انفکاک العلۃ التی ہی
تلک الصفۃ القائمۃ بالجوہر عن المعلول الذی ہو الحصول فی الحیز لانہ لما لم یتوقف قیامہا بہ علی الحصول امکن
القیام بدون الحصول فامکن ان یوجد تلک الصفۃ قائمۃ بالجوہر خالیۃ عن المعلول الذی ہو الحصول وقد
یقال ان التوقف بمعنی عدم جواز الانفکاک لا یوجب دورا ممتنعا وتقریرہ علی ما فی کتاب الاربعین انہ ان عنی
بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف علیہ لم یلزم من عدم التوقف امکان حصول العلۃ بدون
المعلول وان عنی بہ عدم جواز وجودہ بدون الموقوف علیہ لم یلزم من التوقف بہذا المعنی الدور لجواز ان
یکون العلۃ والمعلول متلازمین مع کون المعلول محتاجا الی علتہ بلا عکس قال المص وہو ای ما ذکرہ ہذا
القائل غیر وارد علی کلام الامام لیظہر ذلک علیک اذا تاملت وقد وجہہ بعض تلامذتہ بان مجرد امتناع الانفکاک
من الجانبین وان لم یستلزم دورا ممتنعا الا ان ہہنا امرا آخر یستلزمہ اذ قد صرح الامام بان قیام الصفۃ بالشئ
معناہ ان تحیزہا تابع لتحیزہ ولا شک ان تحیز الجوہر تابع لقیام الصفۃ لکونہا علۃ لہ فیلزم الدور الممتنع وہذا مردود اما اولا
فلانہ لا تصریح بذلک فی ہذہ النسخۃ بل فیہا ان قیام الصفۃ المذکورۃ بالجوہر اما ان یتوقف علی حصولہ فی الحیز اولا یتوقف
فاستناد ہذا القائل متعلق بما ذکر فیہا واعتراضہ وارد علیہ واما ثانیا فلان التمسک بمعنی القیام وجہ مستقل کما
فی النسخۃ الاولی فلا وجہ لجعلہ جزء الدلیل آخر واما ثالثا فلان ہذا التوجیہ باعتبار الشق الاول وہو ان قیامہا بالصفۃ

ای بعض التلامذۃ ١٢

متوقف على الحصول توقف تاخر وقد ابطله هذا القايل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول
كما نقلناه عنه لا الشق الثاني المذكور في الكتاب تنبيه على ما تمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب
عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر
يقتضي حصوله في حيز ما اي حيز كان وانما يقتضي حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط العينية
اي بعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص وثانيهما
الكون الذي هو نسبته اي المقتضي لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المقتضي
وبين الحصول في الحيز اعني الكائنية المقتضاه ظاهر واما الجواب فهو قوله لكن اي نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى
الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام في ثبوت
ذلك المقتضي وانه ماذا فنحن لا نسلم ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما تزعمون
فان الحصول في الحيز المخصوص انما يثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له
المقصد الثاني انواع الكون اربعة هي الحركة والسكون والافتراق والاجتماع وذلك لان حصوله اي
حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان
لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا
فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان فسكون ويرد على الحصر اي حصر القسم
في الحركة والسكون الحصول في اول الحدوث اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه فانه
كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى
بطلان الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كاين لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم واتباعه
انه اي الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل
واحد منهما موجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك
فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان
الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز فان قيل في
ابطال ما التزمه هذا القايل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين
لا يكون جزءا للآخر قلنا في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من الحيز
ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها اي الحركة الى الحيز
نفس الكون الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عين الدخول منه وهو اي الكون الاول
فيه مماثل للكون الثاني فيه كما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس فانه اي الكون الثاني فيه سكون بالاتفاق
فكذا هذا اي الكون الاول لان المتماثلين لا يختلفان قال الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل

لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكر خص صفاتهما وايضا يلزم ان يكون الكون الثاني
حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق فكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ونقل عند غيري جوابه
واشار المصنف الى الجواب بقوله الا ان يعتبر اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا يكون
مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لان يكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة
لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان
والحاصل انا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون الاول زمان الحدوث سكونا ويلزم
ان يكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا يكفي لما
مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى يلزمنا ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على
اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهر لزم ان يكون الكون في اول زمان
الحدوث حركة ولا قائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله وح اي وحين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك
الاشكال لكن لا يكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الثاني سكون وليس جزء الحركة وهو مردود بانهم
يزعمون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزء الحركة وهو ظاهر فان الكون
في اول الحدوث سكون عندهم وليس جزء الحركة اصلا والنزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث
سكون او ليس سكون لفظي فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك السكون سكونا
ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون
المسبوق بكون آخر في ذلك لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة
من السكنات فان الكون الاول في المكان اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول
ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في
الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق
والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء اي مكان خال عن
التحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد هو ان لا يمكن تخلل ثالث
بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعد متفاوت في مراتب البعد ومنه مجاورة
جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء اي
جوهر بالنسبة الى الآخر لا انه امر واحد قائم بهما معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم
بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة او وضع هذا
اي ولان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر فانهم اي المتكلمين لا يثبتونه اي الوضع ويثبتون
الاجتماع فالجوهران المجتمعان لكل منهما اجتماع بالآخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان

بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فانه مما يذهب على كثير من علماء الصناعة الكلامية فمنهم من توهم ان اجتماعا واحدا
قائم بمحلين ومنهم من توهم ان الاجتماع من مقولة الوضع **المقصد الثالث** الكون اي الحصول في
الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة على راي المتكلمين موجودة اذ حاصلها كما علمت من وجه
التقسيم عائد الى الكون الذي هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن
بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر اما في مكان آخر كما في الحركة او في
ذلك المكان كما في السكون على راي او غير مسبوق به اي بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون
آخر كما في السكون راي آخر ونحو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في
ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون
متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شانها الحركة **تنبيه** اذا
علمنا ليس في الخارج الا الاكوان والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها
انواعها مجازا او انما هو نوع واحد تعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية بل ربما لا توجب اختلافا في
الهوية الشخصية اذ الكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر
ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا واذا خلق الله
تعالى بعد ذلك معه غيره عرض له والكون الثابت له اولا باق بحاله لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته
المقصد الرابع فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم من مكان الى
آخر اتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه
فقيل متحرك والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد زوال زمان حدوثه وليس بساكن اذ لو سكن
مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك والانفصال لبعض الاجزاء عن بعض من خلافه ولانه اي الجوهر المتوسط
داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اي عن
حيز الكل الى حيز آخر اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحرك وقيل الجوهر المتوسط
غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا والاولون
القائلون بكونه متحركا جعلوا اي جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله الجوهر
المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز
كما سيصرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك
وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق لبعض السطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية التي
احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به والحق انه نزاع لفظي
يعود الى تفسير الحيز كما نبهناك عليه آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة

المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منها من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجواهر الوسطاني مغاير فالحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مغاير فالمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث يتبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك ولزم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو آبا فيقال لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه وذلك الذي ذكرتموه من كون الشئ الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول به المكان عنه كما في الصورة التي فرضتموها واشتد النكر عليه اي على قول الاستاذ ولا معنى له اي للانكار والتشديد لانه نزاع في التسمية فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكونات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموه والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات المقصد الخامس القائلون بالاكوان اتفقوا على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم تجزيته وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس شهد التلاقي بين الجواهر من جميع الجهات وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي واتفقوا ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر غير الكون الذي يوجب تخصص الجوهر بحيزه بل امر زائد عليه وذلك لحصوله اي حصول الكون للجوهر حال الانفراد وعما عداه من الجواهر دونها اي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة ايضا التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها وقالوا ايضا المباينة اي الافتراق المفسر بما تقدم ضد للمجاورة التي هي شرط للتاليف فلذلك تنافي المباينة التاليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا لانه ضده اي لا لان المباينة بتاويل الافتراق ضد التاليف ثم قال الشيخ وحده المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتاليف فيتعدد وكل واحد منهما يجب تعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر

في جهاته ست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي اي المماسات الست معينة عن كون ساير تخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس يولد تاليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تالف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل تقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله فههنا اي فيما اذا احاط بجوهر واحد ست من الجواهر في جهاته تاليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل ههنا ست تاليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة وابطلوا اي ابطل ابو هاشم وحده التاليف التي ذهبت اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان المباينة متضادة لشرط التاليف اعني المجاورة فيكون منافية له ولا شك انه يزول بمباينة واحدة تاليف جوهر واحد من الست معه اي مع الجوهر
اي اذا فرضت مباينة واحدة
المحاط به وتاليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التاليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة بينهما وانها متعددة بحسب تعدد المجاور المماس ضرورة فالمباينة على رأيه ضد لها حقيقة وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتاليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد المماسة والتاليف حقيقة وقال القاضي ابو بكر اذا حصل جوهر بحيز اي اذا حصل فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جوهر آخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات فيه فما الكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد اي قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فالكون الحاصل له قبل انضمام اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا الذي ذكره القاضي اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر او ما قام به مؤثرا في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المص على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضي اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من مزيفاتها لانه زيادة تضيع الاوقات فروع على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره يتصور له ست مماسات معينة لان ما تماسه لا يكون الا معينا وضدها اي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لانه مباين من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهران او اكثر هذا اذا كانت المباينة قبل المماسات واما اذا كانت بعدها فقال الشيخ في قول بضادها اي بضاد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول

وقال في قول آخر بتضادها ست من المباينات معينة هي الطارئة على المماسات المعينة قال الآمدي
هذا بناء من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه
انه لم لا يجوز ان يكون بالجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي
الفرع الثاني الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين في حيزين بينهما احياز فكلما قرب من
احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ وغيره
وهو الحق اذ يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر الى جهة حركته بمقدار حركته فبطل ما قاله
الاصحاب اللهم الا ان يراد اي الكون مرادهم بما قالوا ان الكون واحد اي الكون الموصوف بالقرب
عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمه امر زائد على الكون هي المباينة والمجاورة
فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون
المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدي اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه
قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ
القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال البعد المتوسط عن ذلك البعيد
ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان
كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات
على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف والتسميات كما ذكره
القاضي **الفرع الثالث** الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا آخر من جهة فهل يقال انه مباين لذلك الجوهر
الآخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة في تلك الجهة الاخرى ام لا يقال
ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى حينئذ اي حين هو
مماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسة في تلك الحالة فالحق
هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول **الفرع الرابع** يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم
بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز اذ لا يجوز
المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال المص ويكفي في الوصف بالمباينة جوازها
اي جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع
ثم قال والذي حداني وبعثني على ايراد هذه الابحاث امران احدهما معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا
اليه في تحقيق الاكوان تسلفا تعليل للتحقيق اليها اي الى تحقيق الاكوان مما قالوا به من لوازمها واحوالها
يعني انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه
في تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا اعوازه لما

لهذه الابحاث قصوراً فيه والافلا نجد فى المباحث المذكورة فى المطالب المهمة التى هى العقايد الدينية وما يتوقف هى عليها زيادة طايل وفائدة ولولا هاتان الفايدتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها وليس من داب الاصحاب فى الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكراى حفظ وتذكر هذا القدر الذى مهدناه لك ههنا الذى بانحسى تعثر عليه من قبيل هذه الابحاث فى غير هذا الموضع فتكلف بالنصب على انه جواب الامر فنى لاينتك اى يوم لك المقصد السادس من لم يجعل المماسة كونا قايما بالجوهر كالقاضى واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما متضادان لان الكونين يمتنع فرضاً اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من الكونين مثل الآخر والمثلان لا يجتمعان لا يتصور وجودهما فى الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقراً فى حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد فى الزمن الثانى لقيام كل واحد منهما مقام الآخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثانى يوجب حصول الجوهر فى ان واحد فى حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقاً فهما متضادان ومن جعلها اى المماسة كوناً مخصوصاً قايماً بالجوهر ويجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اى الاكوان اضداداً ولا متماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها فى جوهر واحد قال الآمدى والحق هو الاولى لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف فى التسمية المقصد السابع فى اختلافات للمعتزلة فى احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا فى بقاء الحركة فنفاه الجبائى واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكوناً والثانى بطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد والحركة هى الكون فى الحيز الثانى عقيب الكون فى الحيز الاول فلو كانت باقية فى الزمن الثانى كوناً مستقراً فى الحيز الثانى فيكون عين السكون واما بطلان الثانى فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر وبالجملة فالحاصل اى فالكون الحاصل فى الآن الثانى فى الحيز الثانى سكون بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل فى الآن الثانى كوناً آخر متجدداً والا فالكون الاول الذى هو حركة والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التى هى الكون الاول فى الحيز الثانى يوجب الخروج عن ذلك الحيز اى الحيز الاول دون السكون الذى ذكرناه وهو الكون الثانى فى الحيز الثانى فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعاً ويمكن الجواب بمنع بطلان الثانى بما مر من ان المنافى للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا ينافى السكون فيه فيجوز ان يكون الحركة اليه السكون عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج من الحيز الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون فان قلت لا يخفى ان الكون الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت

تعدد الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الاول وبه قال ابو هاشم اي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمان الثاني المسمى بالسكون وثانيها اي ثاني الاختلافات انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتين اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المجددة فامسكه الله تعالى في الجو من غير ان يكون تحته ما يقله فلابد ههنا من تجدد السكون وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطاري الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المقدور للحي فانه لابد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تاثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء فيجب ح لو امر الحي بالحركة ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون ان لا ياثم اذ لا اثم على اصلهم الا على مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون متجددا ولزم هذا الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية ابا هاشم فلم يجد عنه محيصا والتزم التاثم والعقاب بعدم الفعل في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذهبي اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن واما لانه اثبت التاثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا وثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاستي البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه مغمضا لعينيه وهو اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين اي حالتي السكون والحركة واعلم انه اما ساكن او اما متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم بط فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها للهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهات حركاتها ومن نقل في النوم الى غير حيزه تبدل عليه كونه بكون آخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازه فلو غلبه عيناه وهو في حيز

وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزيه بخلاف ما لو لون في نومه
بغير لونه فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة ورابعها قال الجبائي التاليف ملموس ومبصر
اى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ نحن نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز بعضها عن بعض وما هو
الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان يكون تلك التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين
ومنعه ابنه في احد قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اى المجاورات المختلفة المولدة
للتاليفات المتفاوتة او المحاذيات المتخالفة او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف واحتج
ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو رئي التاليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا والتحتانية
لرئي الصفحتان معا وذلك لان تاليفا واحدا قائم بكل من الصفحتين فاذا رئي قائما بالصفحة العليا
فقد رئي قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج على ابيه لو لم يقل ان المدرك
جواهر الصفحة العليا وتاليف جواهرها بعضها مع بعض لا تاليف الصفحتين يعني انه لا يقول ان تاليف
جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتقض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تاليف جواهر الصفحة
العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تاليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه
بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا خامسها قال الجبائي
التاليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر من ان الفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى
التاليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تاليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه
ابنه وقال ان التاليفات متجانسة لان التاليفين مشتركان في اخص صفات النفس وهو القيام
بالمحلين على اصله الفاسد وان سلم ذلك الاصل ففيه اى في هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان
يكون التاليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التاليفات
انما ثبت اذا لم يكن التاليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوته وهو المصادرة
سادسها قال الجبائي التاليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع
التاليف دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب
لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا سابعها
ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس وان ولدت التاليف بينهما لكنها ليست
المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اى شرطا للتاليف في ابتداء حدوثه لكانت
شرطا له في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتاليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كاليواقيت
والصخور الصم الصلاب ونحوها فانه لا رطوبة فيها مع قوة التاليف فيما بين جواهرها وهو اى هذا الاستدلال
منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال بانها

المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التاليف الذي يصعب معه الفك والتجزية لا تحقق بدون
الرطوبة واليبوسة وتحقق معهما فهذا التاليف داير مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له ومع ضعفه
اي ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للداير فلعل ذلك اي الاختلاف بين المجاورات
في صعوبة التفكك والتجزية عائد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الم
تجاورة ويبوسة بعضها مع بعض **الفصل الثاني** في المباحث التي تبتني على راي الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول
قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون الثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من
شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اي للمحل يكون بالقوة من حيث
هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم
محض اذ يكون ح بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة
فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك
ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما
بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه
الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو له حاصل كما سياتي
في احكام العقول بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى احوال اصلا لا دفعة ولا
تدريجا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك اي
الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له عند
استقراره في مكانه او على حاله فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال الذي
هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما
في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على راي الفلاسفة
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة
بل يكفيها تصورها وقد فرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب
ان يكون الحركة لايقة لصاحبها وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة يؤدي المتحرك الى حصول ممكن آخر له وهو
الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الآخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المؤدي اليه وهو الحركة الحاصلة
كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة
بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اي
ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة
وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في المكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك

امکانان امکان الحصول فی المکان الثانی وامکان التوجه الیه وکل ما هو ممکن الحصول له فانه اذا حصل کان کمالا له
فکل من التوجه الی المکان الثانی والحصول فیه کمال الا ان التوجه متقدم علی الحصول لا محالة فوجب ان
یکون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه کمال اول للجسم الذی یجب ان یکون بالقوة فی کماله الثانی
الذی هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقی منه شئ بالقوة فالحرکة تفارق سائر الکمالات بخاصیتین
احدیهما انها من حیث ان حقیقتها هی التادی الی الغیر والسلوک الیه یستلزم ان یکون هناک مط ممکن الحصول
غیر حاصل معها بالفعل لیکون التادی تادیا الیه ولیس شئ من سائر الکمالات بهذه الصفة وثانیتهما انها تقتضی
ان یکون شئ منها بالقوة فان المتحرک انما یکون متحرکا اذا لم یصل الی المقصد فانه اذا وصل الیه انقطعت حرکته
وما دام لم یصل فقد بقی من الحرکة شئ بالقوة فهویة الحرکة مستلزمة لان یکون محلها حال اتصافه بها مشتملا علی
قوتین قوة بالقیاس الیها واخری بالقیاس الی ما هو المقصد بها اما القوة التی بالنسبة الی المقصود فمشترکة
بلا تفاوت بین الحرکة بمعنی القطع والحرکة بمعنی التوسط فان الجسم ما دام فی المسافة لم یکن واصلا الی المنتهی واذا
وصل الیه لم یبق حرکة اصلا واما القوة الاخری ففیها تفاوت بینهما فان الحرکة بمعنی القطع حال اتصاف
المتحرک بها یکون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل فی ذات شئ واحد والحرکة بمعنی التوسط
اذا حصلت کانت بالفعل ولم یکن هناک قوة متعلقة بذاتها بل بنسبها الی حدود المسافة وتلک النسب
خارجة عن ذاتها عارضة لها کما ستطلع علیه فقد انکشف لک ان الحرکة کمال اول بالمعنی المذکور للجسم الذی
هو بالقوة فی ذلک الکمال وفیما یتادی الیه ذلک الکمال وبقید الاولیة یخرج الکمالات الذاتیة اے المقصود
بالذات وبقید الحیثیة المتعلقة بالاول تخرج الکمالات الاولی علی الاطلاق اعنی الصور النوعیة لانواع
الاجسام والصورة الجسمیة للجسم المطلق فانها کمالات اولی لما بالقوة لکن لا من هذه الحیثیة بل مطلقا لان
تحصل هذه الانواع والجسم المطلق فی انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحرکة
الاوادیة فانها کمال اول من هذه الحیثیة فقط وذلک لان الحرکة فی الحقیقة من الکمالات الثانیة بالقیاس
الی الصور النوعیة والجسمیة وانما اتصفت بالاولیة لاستلزامها ترتب کمال آخر علیها بحیث یجب کونه بالقوة
معها فهی اول بالقیاس الی ذلک الکمال وکونه بالقوة معها لا مطلقا وکونه ای کون المتحرک بالقوة انما هو بما
عارض للمتحرک وذلک لان العارض هو الکمال الثانی المقص حصوله بالحرکة ونفس الحرکة ایضا فان
المتحرک موصوف بالقوة باعتبار هذین العارضین لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فی صورته الجسمیة والنوعیة
فلا یصح ان یقال لما بالقوة ویراد به محل الحرکة بالقوة فی ذاته لانه اذا کان بالقوة فی ذاته لم یتصور اتصافه
بالحرکة فقولنا لما بالقوة معناه لما هو بالقوة فی شئ من عوارضه لا فی ذاته والا ای وان لم یرد به هذا المعنی فهو
ای المتحرک کمال ای بحسب ذاته وصورته ایضا کما کان کمالا بحسب حرکته والمقص انه ان لم یرد کونه بالقوة فی
عارضه بل ارید کونه بالقوة فی ذاته لم یصح لانه لیس بالقوة فی ذاته بل بالفعل فلذلک قلنا ان کونه بالقوة انما هو

ن التابعة

عه لانقضائها الموصوف الموجود ۱۲

باعتبار عارض اعتبر بالحيثية او لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى و
حاصل ما ذكره ان قيد الحيثية ليفيد ان القيد بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرنا
قال المص وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم
فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله
دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا انتهى بحسب الوهم دون العقل
والواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة
عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف المذكور ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم
فقط وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكره في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم
متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه
بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره
المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم
قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث
او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات
صالحة لافادة تصور الحركة لكن متاخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشئ في زمان بعد زمان
بل نقول هو وقوع الشئ في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور
الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة
عن حصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة والتعريف
دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفه اي تعريف التدريج الزمان وهو معرف بانه مقدار الحركة
فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا
يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور
فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا
هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن وبقولهم بالتدريج او ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل
تبدل الصورة النارية فانه انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا المقصد الثاني ذهب ارسطو
الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون
الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ
والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي
حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ

والمنتهي بحيث اي ان يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بان
تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه
الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه وهو اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بالضرورة
بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول
المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة
كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل
في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق
لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني
غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة من امور آنية حتى يتصور فيه الاستمرار
الوجودي متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في
الآن مستمر باستمرار الزمان على انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن
مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط
بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة
حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك ان صار حصولا في ذلك التوسط حصولا
الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا الجسم زال عن جسم ذلك الحد فقد زال عنه
عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض
ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالي النقط في المسافة واذ امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا
وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط ينافي الاستقرار اي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا
عنه او منتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهر واما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا
في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ فيكون الحركة ضد السكون في الحيز المنتقل عنه والسكون في الحيز المنتقل اليه
بالضرورة بخلاف من جعله اي الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة
للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر واعلم ان بناءه اي مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط
ووجوده في الخارج اتصال الاحياز في انفسها وعدم تفاصيلها الى امور لا تنقسم اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى
وستكلم عليه ونستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة
واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات متحركات بعدة تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد
واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به
فعنده يحصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس

بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الاول في الحيز الثاني هاهنا اذ قيل بامتناع الجوهر الفرد
وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة
فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير
منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا وتلك المسافة متناهية والا كانت المسافة
مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل واما بالقوة وذلك محال فالمتحرك منها له فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة شخصية
شخصية يختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن ان تفرضها متتالية بل كل آنين
مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات آخر المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى
آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان اذ عند الحصول في الجزء
الثاني من المسافة بطل نسبتها اي نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء
الاول منها ضرورة ولا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى
فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد
في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في
الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا
حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى
القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبتها اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في
الخيال قبل ان تزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال تخيل امر ممتد يعني ان للمتحرك نسبة
الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول و
قبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر
الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد في الحس
المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن الحركة بمعنى
القطع مرئية مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي ذكرناه
في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتعدد والانقسام لا يمنع ان يكون
هي امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم
دليل اثبات الزمان وذلك اما لانه لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتعدد والانقسام كما مر
ويجوز ان يكون له قبولها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع
على المذهب الحق عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها بالضرورة وجود فيكون ايضا امرا لا وجود

فلا يترتب عليها لو لها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة وانما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه **المقصد الثالث** فيما تقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هي موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان المتسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه اصلا ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة فان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان الجوهر ليس من جنس التغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاول الكم وهو اي وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا فالاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وبينته اي يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين اي ظاهر مكشوف انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فيتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ بماء الورد وعلى ذلك الدخول لولا انه حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء وبقي مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد لطبعه الى مقداره الذي كان اقبل المص فدخل فيه اي

فی ذلک الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا التخلخل والتکاثف معا ایضا فهذا الذی ذکرناه فی
اثبات التخلخل القطعی آنیته وتحققه ولا یفید العلم بلمیته واما لمیته ای لمیة امکانه وصحته کما ستعرفه فهو ان
الهیولی لیس لها فی ذاتها مقدار وما لا مقدار له فی حد ذاته کان نسبته الی المقادیر کلها علی سواء فقد یکون
الهیولی فی بعض الاشیاء کما فی العناصر قابلة للمقادیر المختلفة تتوارد تلک المقادیر علیها بحسب ما یعدها
من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلک الوارد علیها من تلک المقادیر المختلفة فاذا ورد علیها مقدار
اکبر مما کان له ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التکاثف ولا یلزم من کون الهیولی لا مقدار
لها فی ذاتها ان یکون الکل کذلک ای ان یکون کل الاجسام بحیث تتوارد علیها المقادیر المختلفة علی
سبیل البدل لجواز ان یختص البعض من الاجسام بمقدار معین لا یتعداه الی غیره لاسباب منفصلة تقتضی
اختصاصه بذلک المقدار او یختص البعض بمقدار معین لان مادته لا تقبل الا ذلک المقدار المعین کما هو رأیهم
فی الافلاک فان کل واحد منها له مادة مخالفة فی الحقیقة لمادة الآخر وکل مادة منها لا تقبل الا مقدارا
مخصوصا عند بعضهم ولما کان القول بان مادة الافلاک ای جرم منها تقتضی مقدارا معینا ینافی القول بان الهیولی لا مقدار
لها فی نفسها وما کان کذلک تساوت نسبته الی المقادیر کلها عدل عن ذلک بقوله وبالجملة فهذا الذی
ذکرناه من حال الهیولی مصحح للتخلخل والتکاثف فلا یلزم من تحققه ای تحقق المصحح تحقق الاثر حتی یلزم ثبوت
التخلخل والتکاثف فی جمیع الاجسام بل یجوز ان یکون مع المصحح مانع یمتنع به تحقق الاثر کالصور النوعیة
فی الاجسام الفلکیة فان کل واحد منها یقتضی لزومها لهیولاها واختصاصها بمقدار معین وکالجزئیة فی الاجسام
العنصریة فان الجزء ما دام جزءا یستحیل ان یکون مقداره مساویا لمقدار کله اما اذا انفصل امکن ان یتصف
بمقدار الکل ولا یجوز الانفصال فی اجزاء الفلک عندهم بخلاف العناصر فیتجه علیهم تجویز ان یکون قطرة
من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار کلیة البحر الوجه الثانی التکاثف وهو ضد التخلخل یعنی انه انتقاص
حجم الجسم من غیر ان ینفصل عنه جزء وقد مر ما یدل علی آنیته ولمیته واعلم انهما ای التخلخل والتکاثف المذکورین
فی الحرکة الکمیة غیر الانتفاش وهو ان یتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ویداخلها الهواء او جسم آخر غریب
کالقطن المنفوش وغیر الاندماج وهو ضده فهو ان یتقارب الاجزاء الوحدانیة الطبع بحیث یخرج عنها ما یتخللها
من الجسم الغریب کالقطن الملفوف بعد نفشه وان کان یطلق علیهما الاسم ای اسم التخلخل علی الانتفاش
واسم التکاثف علی الاندماج باشتراک اللفظ فان هذین ای الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع فان
الاجزاء بسبب حرکتها الاینیة الی التباعد والتقارب یحصل لها هیئة باعتبار نسب بعضها الی بعض وقد
یطلق اسم التخلخل علی الرقة ای رقة القوام واسم التکاثف علی الثخانة وهو ای المذکور اعنی التخلخل
والتکاثف بمعنی الرقة والثخانة من باب الکیف فلکل واحد منها ثلثة معان اثنان منها من مقولتی
الکیف والوضع وواحد منها حرکة فی مقولة الکم الوجه الثالث النمو وهو ازدیاد حجم الجسم بما ینضم الیه و

يداخله في جميع الاقطار نسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار نسبة طبيعية
اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو نقصان
حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال
والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ
في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على
نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت
فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا تتحرك اعضاءه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن
لحمية تتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال المشهور
ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزيادة في المغتذي باق كل واحد
منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منهما في اينه او وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في
الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء
الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان
كان اتصال الزائدة بعد الداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله
المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها
ايضا الثانية من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف وتسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يتسود العنب ويتسخن
الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى ولا بد في الاستحالة من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى
وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى
اخرى فالماء الحار عنده لا يصير باردا والبارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر
بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو كمون واستتار الاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى
كالبرودة مثلا وبروز وظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان القسمان
من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اي في ذلك الجسم وانما
الا ان ما يبرز منهما اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء اعني
اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع
المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز
ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار
الكون والفساد وهذا باطل من القول والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد وهذا بل وفي الجمد ايضا
فانه ضروري البطلان ومع ذلك ننبهك على بطلانه فنقول ان صح كمون الاجزاء الحارة في الماء البارد

فمن ادخل يده فيه وان يجب ان يحس بحرارة تحرق باطنه ويقل برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت
وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا مشاهدة
ونعلم بالضرورة ان ذلك الذي نشاهده فيه من النار كله لم يكن كائنا فيه كيف ولو كان في ذلك الجبل
بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من
الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم
من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء النارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب بعض اجزائه نارا وتختلط
بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة مما لا يشتبه
على ذي فطنة و ح فقد صح انتقال الجسم من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم قنعوا فيه
بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه
فانه لا يخرج بهذه الحركة من مكان الى مكان ليكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه تتغير بها نسبة اجزائه الى ا
مور خارجة عنه اما حاوية او محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام
ابن سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي
قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء منها اي من الفلك حركة مكانية نظر
وتامل فمنهم من قال لا اجزاء له بالفعل بل بالفرض فكيف تتحرك في الخارج ولا وجود له فيه بل ذلك اي
تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا امر موهوم ومنهم من قال تبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء
الى الامور الخارجة الحاوية او المحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدا هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء
لا بالامور الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد
من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة اينية قلت ليس يلزم من
تحرك الاجزاء على امكنتها وبينها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان
المكان هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية
يتبدل بها امكنته بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اي التحرك في الاين النقلة التي يسميها المتكلم
حركة فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة
ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة وهي ان يقال المتحرك في
الاين ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على
اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون في اكثر من آن واحد فقد
انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة
متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية

واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية
والكيفية ولا مخلص عنها الا بان يقال المتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا
بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبه الى حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة
بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر انيان متصلان بل كل اثنين مفروضين في ذلك الاين
المستمر يمكن ان يفرض بينهما اين آخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم
تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول المتحرك في الكيف كيفية وحدة غير قارة ففي
كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين يفرض بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات آخر فلا يلزم شيء
من المحذورات وباقي المقولات لا تقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه تتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا التبدل
دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصورة
بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجوهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون
وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر
انما حصلت من النار بالتكاثف اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة قال الهواء كثيف بالقياس الى
النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها بالتخلخل اي برقة القوام
او هو اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما بالماء او الهواء والباقي تكونت
منه بالتكاثف والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل
وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة
لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل
في الصور اصلا بل في الكيفيات وابطله اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد
كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه
الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح
عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه
محالا الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء
الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجزء وهذا اعني استناد ذلك الاختصاص الى
صورة ذلك الجزء انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند
الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة

فلا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء ه
عنصر حاصلة فى احيازها ولا بد لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان فى ابتداء كونه
اصلا فى حيز تخصيص به حدوثه عن الفاعل ثم استمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان فى ابتداء السكون
حاصلا فى ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى لانهاية وجواب الاول
ان الاصل ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا
صدق وكان العكس كذلك اى حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اى الموجب الكلى
الخارجى اخص من الموجب الجزئى الحقيقى وصدق الاخص لا يلزم من صدق الاعم فلا يفيد الوجود اے
فلا يفيد البيان المذكور ان فى الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية
الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجة التى يدعيها وجواب الثانى منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون تخصص الاجزاء
باحيازها امر امفارقا وتساوى نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا وعلى وجه يقتضى ذلك
الاختصاص فى تلك الاجزاء فلا اعتماد على شئ من هذين الوجهين بل المعتمد فى ابطال نفى الكون والفساد هو
التعويل على المشاهدة الدالة على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض كما سياتى فى الموقف الرابع ثم نقول
فى بيان ان تبدل الصور باخرے لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصور لا تقبل
الاشتداد بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف
منها على قياس الكيفيات التى يقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجى مطلقا بان ينتقل
محل الصورة اى صورة اخرى ليسيرا ليسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان فى الوسطاے
وسط الاشتداد او التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى ان بقى نوعه اى نوع الجوهر المنتقل منه لم يكن
التغير فى الصورة اے لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل فى لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقى
شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة
فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد فى اكثر من آن واحد
فقد سكنت الحركة فى الصورة سواء كانت كلها آنية الوجود فان تعاقب بلا فصل بتالت الآنات وان وجد
فيما بين متعاقبين زمان حال عن تلك الصورة الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة فى
الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا
يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصورة المتعاقبة
لان المتحرك فى الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشئ منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال
كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان عن الكيفيات
المتعاقبة مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما ينتفى بانتفاء المتحرك

فينتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود ولا يوجد شئ منها في الازمنة
الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه محركة لم يكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد
صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء
قطعة من الآخر فمثل هذه يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا بان يقال ان المتحرك
في الكيف مثلا له فيما بين مبداء حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا المحال السيال
الذي يتبدل افراده على محله على بقاء المحل بشخصه لابد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة
في الصور المقومة لمحالها وايضا فمبداء الحركة اي ما يقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان
كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها
الا اذا كانت من مبداء حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة
وقد يقال تحصل المادة بتشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب
بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشئ
من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى
مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان
وحداتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك
وللبحث فيه مجال واما المضاف فطبيعة غير مستقلة بنفسها في المفهومية بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها
قابلا للاشد والاضعف قبلها المضاف ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير
مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كان الاضافة عارضة
لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرضت ان نارا اشد سخونة من نار آخر
و يحرك في الكيف حتى صار سخونة الآخر فان هذا النار قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية
الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا وتدريجا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها
الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم يحرك في الاين
حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم يحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا
منه او كان على اشرف اوضاعه ثم يحرك منه الى وضع هو احسن اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه
الصورة ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات
بعينها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها لا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا
الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانها

من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بالتبعية كما مر نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف
الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجوده للجسم تبع لحركة
اى ثبوته له بتوسط الحركة قال فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف تقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه
لم يكن تابعا له واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة وواقع فيه نوع آخر منها وفي
النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان
زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية وقال
في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة
وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان مشتركان
في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى
الزمان الثاني وذلك لان نهاية وجود الاول بداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان
الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا
ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في
الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم
قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال
في شيء آخر من كم او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا فيكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل
واليه اشار بقوله وهو اي متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل
بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل و
الاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل قول هذا المثبت بان المنتقل
من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون التسخن باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة
والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين
واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين
والتبريد وللقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل التسخن من قوته
الى ضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا
انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها والحق انهما اي الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان
نسبيتان فلا تستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة
او في الآلة او في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تتجدد كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع

هذه الصورة تبدل الحال اما اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم تشبيه التبدل
في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا
تشبيها بالحركة في الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في الاثر فيقع الحركة في
المقولتين تبعا **المقصد الرابع** العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها اي بدوام
الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها وايضا فالجسمية عامة للاجسام
كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم على تقدير كون الجسمية
علة اتحادها في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية
مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام
وسياتي الكلام عليه وايضا فلانها اي الحركة التي عليها الجسمية اما المطلوب فتنقطع الحركة عنده اي عند الحصول
ذلك المط مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته واما لا المطلوب فيتحرك
الجسم ح اما الى جميع الجهات معا وانه ممتنع بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية
هي الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي يقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة
كما عرفت من انها متجددة منقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام
المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا بل هي حالة غير ملائمة اي بل العلة للحركة الطبيعية هي
الطبيعة في مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تترك طبعا طلبا للملائم اما في الاين فكالحجر المرمي
الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضا فان هذه الحالة السابقة
ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم ليرده الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف
القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلت الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء
جزء من علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور
الغاية الا في الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية
التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي ان يكون هي مع الحالة التي لا يلائمها
مقتضية للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب
بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى
غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس
الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد في ان
يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعته الحركة اليه
ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في

الكيفيات والكميات وملاقاة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذي ذكره في الحركة الطبيعية ان
علة الحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها
علة الحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف
الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا الضرورة هي التصور الكلي الحاصل للنفس لان نسبته
الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا يكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات
الحركة فلا يصدر شئ من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليتين بل العلة لها اي علة
الحركة الارادية تصورات جزئية مترتب عليها ارادات جزئية فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية
تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان يتبع ارادة متعلقة بتلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك
الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية يجري بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة
بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا فينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل
بذلك الحد وهكذا يتوالى التخيلات المستتبعة للارادات فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو
فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك

المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن
الوجود فلا بد لها من علة فاعلية الثاني ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة
اي المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اي المبدأ الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى و
ذلك اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة
الفلكية فلا يكون ثبوتها الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس
المقدار اي الزمان فان كل حركة يكون في زمان آخر بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث
انها انتقال من حالة الى حالة اخرى تدريجا **المقصد السادس** قد علمت آنفا ان الحركة متعلقة
بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اي وحدة هذه الامور الستة لا بالغير بالضرورة ووحدتها اي وحدة
الحركة كما مر في مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية فهنا اي في بيان وحدتها ثلثة ابحاث احدها في
وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ايضا ضرورة انه
لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة اذ الشئ
الواحد قد يستحيل وينمو معا في زمان كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة
وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده من حيث تخالف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف
الحركة بالجنس كما سيأتي بل قد يعرض له اي للشئ الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح في
الفاكهة مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس

بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب التشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة
في مسافة اخرى قطعا وتبع ذلك اي وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن
ما فيه واحدا بالشخص بالضرورة فوحدتها تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما والمكفي
في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة
بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة
الى الفستقية اي السواد وتارة منه اي من البياض الى الصفرة والى الخضرة اي الى النيلية الى السواد
وتارة منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان يفرض على انحاء
فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ
معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار
وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان
لم يكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتها ولا اختلافها مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في
مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتها مقتضية لوحدة ما فيه ولا بد في
وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم
لا يعاد بعينه فانه لو جوز اعادته كذلك يجاز ان يكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر انه لا بد
للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته
لازمة لوحدتها لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت
هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا كانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتها مع وحدة
المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والحاصل
فيهما واحد وهو انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اي
واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون الحركة واحدة شخصية
فان المتحرك بمحرك ما قد يتحرك بمحرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية
متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها
الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى
ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات
وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان
كان له اثر عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره
فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية

ثانيها اي ثاني الابحاث في وحدتها النوعية ولا يخفى ان المعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية
وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهي اي المعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه
ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت
كانت الحركة متنوعة اولو اختلفت ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا
من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف فمثل ان ياخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة
الى الفستقية الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة منهما مختلف
بالنوع فكذا الحركة مع اتحاد المبدا والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان تحرك الجسم من مبدا الى منتهى بعينهما تارة
على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذا الحركتان الواقعتان
عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافهما بالنوع لاختلاف
ما فيها منضما الى اختلافهما كان اولى كالسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذلك ما
منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلفت ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية كالتسخن والتبرد
في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف المبدا والمنتهى فيهما بالنوع
مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدا والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال
الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب
اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا
القدر كاف في الاختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان الامور المختلفة
النوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر ولما مر من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب الشخص واذا لا
يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف التشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب
اختلاف النوع يوجب اختلاف التشخص بالضرورة من غير عكس كلي فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا تختلف بالنوع
من حيث هما كذلك اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل هاتان [?] الحركتان
متفقتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وان كان تعدد المحل
مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب التشخص فسواد الانسان وسواد الجماد نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم تختلف هناك
ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون
اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته فلا فائدة في اعتبار
وحدة النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدة الشخصية في وحدتها الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه
بالماهية فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها
ثالثها الوحدة الجنسية والمعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له

وانما هو وحدة ما فيه فقط والحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة هما الحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي
وكذا الحركات الكيفية والكمية وتترتب اجناس الحركات بحسب ترتيب الاجناس التي تقع تلك الحركات فيها فالحركة
في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهو جنس فوق الحركة في الالوان
وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية المقصد السابع الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها
ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس
كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع اجتماعها في الاحيان
فلا لماهياتها اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد
بين الحركات المختلفة الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات ففي الاستحالة كالتسود
والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان متشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما
وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد من النمو
والذبول حدا محدودا في الطبع متوجهان اليه بينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما
حد لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان لكل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف على ما فصلناه اشار
اجمالا بقوله اذ لها اي للحركة في هذه المقولات الثلث في كل طرف حد محدود متوجه اليه ومن طرف فيه غاية الخلاف فان السواد والبياض
بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف واما
الحركة الوضعية فلا تضاد فيها كما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها المقصد الثامن تضاد الحركات ليس
بتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحدتا فيه اي ما فيه اذ الحركتان كذلك الحركة من السواد الى البياض
ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين
عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فهما اي الصاعدة والهابطة
متضادتان مع وحدة المحرك هذا الاشكال انما يصح لو لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء
والعالم من كتاب الشفاء ان ما بين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على
ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فيما بين الحركتين لان البعد بين حركة
النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف تكونان متضادتين والمطلوب بهما
حالة واحدة وهي ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة
الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين
مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد لا لتضاد المحرك لان
حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان
اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضوع واحد بل لا بد في التضاد من

من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عطف على قوله فانه كانه قيل ولا تضاد الزمان لانه
لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن
مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات ونهاياتها
لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى
يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل التضاد للحركات للتوجه الى الاطراف
والبعد عنها اعني بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيثهما كذلك اي من حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبدأ احدى
الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضدا لمنتهاها وليس يكفي تضاد الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد
الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى
السواد وذلك لا تنافر غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد
يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني
الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات فكذلك منتهاهما او دونه اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما يتخالفان
بالمهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسها وبالعرض اي يختلفان
لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسب العرض كالمركز والمحيط لانهما جزآن اي نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما
انه غاية القرب من الفلك وللآخر غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما
بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما
غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة
وعليك بالتأمل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان يكون
احدهما مبدأ الحركة والاخرى منتهاها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم يكن مضادة للاولى اذ لا تضاد
بين المبدئين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سبق عليه فيهما فبينهما
تضاد بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت
هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط
فانهما متقدمان على الحركة ومقتضيان لكون الحركتين كما عرفت وذلك اي اتصاف احدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى قد
يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدأ متصفا بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما
في الحركة المستديرة فان اي جزء فرض على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدأ للدورة ومنتهى لها باعتبارين اذ
الحركة من كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض لا تمايز فيه اي في الدائرة حتى يثبت له
ابتداء او انتهاء بالفعل لا بما يعرض من موازاة او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب ليس شيء منها معتبرا للتمايز الخارجي
وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل فيكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك

بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل لا بسبب القطع وهو عليها محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة
وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدؤها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها
كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها سواء كان
مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة
ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما بيناه ونبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا
الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل
نعم اذا فرض جسم تحرك على محيط دائرة حتى تتم دورة كان مبدؤها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان
هذه حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب الاعتبار تنبيه المبدأ والمنتهى اي هذان المفهومان الا لعارضان
لذاتيهما اذ انتساب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان
ولا التضايف لما سنذكره واذا انتسبا الى ما له المبدأ والمنتهى وهي الحركة كان تقابلهما تضايفين اذ بين كل منهما وبينه اي بين ما له
المبدأ والمنتهى تقابل التضايف فان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى مع
المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس لجواز ان يفرض حركة لها بداية
بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة ومنتهى لها
فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت هما اعني مفهومي المبدأ والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا
اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا يكون طرف واحد مبدأ ومنتهى
لحركة واحدة الا بالعرض في زمانين اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدؤها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة
فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي اي وان كانت واحدة بالذات
الا انها اثنتان في الاعتبار وذلك كاف لما في كونها بداية للحركة ونهاية لها دائما [illegible] التنبيه ان التامل في مفهومي
المبدأ والمنتهى وما انتسبا اليه كاف للتصديق لما ذكر فيه فرع على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى
قالوا الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة
فانها واقعة على خط هو وتر لقسي غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية
متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مباحث
التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدا لذلك يخالفها كقوس اخرى اعظم منها من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء
من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها ولا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي
من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة مضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج
ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج
امتنع معاقبتها المستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد المستديرة المستديرة لنحو ذلك الذي ذكرناه في نفي المضادة

بين المستقيمة والمستديرة فلا تضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات ايضا تضاد لكان
للمستديرة الواحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر
اى لقسي غير متناهية فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة ضد المستديرة لكان للمستديرة
واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى المبدأ واما ما هو بالقياس الى الحركة
الى التوالي والحركة الى الخلاف فكل من هاتين الحركتين تفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين يعني المسافة و
على التبادل فان المنحدر من السرطان الى الجدي الى التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب
والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت وكذا الصعود
من الجدي الى السرطان على عكس ذلك فقد فعل كل منهما من الحركتين في الانحدار مثل فعل الاخرى اعني الحركة البعد
عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر قس على ذلك حال الصعود من الجدي
الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كانت الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين
في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون لشيء منها سببا لتضاد الحركات المستديرة
فلا يكون متضادة قال الصعود ولا يخفى عليك ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعني ان ما ذكره انما يدل على
ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبرتا في النصفين المتبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ
والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبرتا في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين
بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي متضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان
على خلاف التوالي لتضاد بين المنتهيين والمبدأين وان كانا موضوعين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة
المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف
التوالي نعم اذا اعتبر تمام الدورة معا اتحدت المسافة فكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما
بحسب التوجه منها واليها ذكره في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية الا ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين
يمتنع اجتماعهما في محل واحد كانت الحركة المستقيمة متضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع
الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة
ولا بين المستديرات المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي
كم بالعرض وتعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الاينية منطبقة
على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لاستحالة الجزء الذي لا يتجزى فينقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها و
نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فتنقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة
الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه
اذا فرض اتحادهما في المسافة واقتسامهما بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان

والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل القسمة
ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر فتنقسم الحركة
اليه انقساما فرضيا لمحلها فاذا عرض له اي للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام
الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين فقد تبين لك ان الانقسام بحسب المسافة
انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذ جعل المكان
عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متباينة وعلى التقديرين فهي اما ان
لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء المكان الكل وهي تحرم مفارقة امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة
المقصد العاشر الموصوف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط
عروضها لشيء آخر او لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال
انه متحرك بالعرض ويسمى حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر
مع التوجه والراكب ينتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فح
الراكب متحرك بالعرض لان الهواء يتبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة
ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور النوعية والاعراض الحالة
في الاجسام المنتقلة واما ان لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له
انه متحرك بالذات ويسمى حركة ذاتية وينقسم حركته الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة
القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور
وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك
لا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة اذ حصرها فيهما اذ يخرج عنها
حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة بلا شعور اذ يخرج
عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية الى ستة اقسام لان العلة المحركة ان كانت خارجة
عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد
والبسيطة اما ان يكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة
الحيوانية او لا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي
الحركة التسخيرية كحركة النبض المقصد الحادي عشر الحركة اذا قيست الى حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي تقطع
مسافة مساوية للاخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها اي الحركة السريعة ان تقطع الاكثر اي المسافة التي
مقدارها اكثر في الزمان المساوي يعني انه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض
تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان متساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد

منها وانا قطعها المسافة الطول في زمان اقصر فيا صحة قاصرة وانا الطبيعية وهي التي بالعكس فيقطع المساوي
من المسافة في الزمان الاكثر او يقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان
اكثر لكنه غير شامل لها او ليس البطوء اي ليس كل بطوء لتخلل السكنات بين الحركات والا لم يحس بحركة الفرس وان
فرضت سريعة جدا واللازم باطل لانه ظاهر بيان الملازمة ان البطوء لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات
كان تفاوت السرعة والبطوء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا عدا فرس شديد العدو مثلا
فذ ان عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا كان حركة هذه العدو من حركة المحدد نسبة غير قليلة لانها قطعت
في المدة المذكورة ربع الدور وهو ازيد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون ح زيادة سكناته اي سكنات الفرس
على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة وانه اي زيادة حركة
المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته الف الف مرة فلا يظهر تلك الحركات القليلة في تلك
السكنات الكثيرة بمثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته
ولا نحس بشيء من سكناته واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على لازم الحركتين المختلفتين بالسرعة والبطوء وهي ستة
كما ستقف عليه في النوبة الثانية اي الى ذكرها تدل على بطلان هذا اعني كون البطوء منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل
بها ههنا وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطوء للتخلل مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه بعد صحة ابطالنا اياه
اي من تلك الدلائل الستة انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كانت الشمس في افقها ان وقع الظل في الجانب
الغربي طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اي كلما
ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينتقص اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز حينئذ ان تتم الشمس الدور
والظل بحاله وهو باطل وان تحرك الظل جزءا اي كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون هذان الجزءان متساويين
في المقدار والا ان يكون جزء الظل اكثر بل وجب ان يكون اصغر وح ان كان بازاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع
حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة
والبطوء بلا تخلل سكنة ويمكن المناقشة في قولهم لو جاز ان تتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز في الكل اذا كان كذلك
جاز ان تتم الدورة والظل بحاله فان ذلك اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات
مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب وايجاب والعادة هي القاضية بعدمها اي عدم هذه الحالة اعني بقاء الظل
على حاله مع تمام الدورة من غير استحالة فيما عندنا وهي الى حركة الشمس والظل مستند الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد
حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال
بل بعيد وهم لقضاء العادة ومنها اي وهما ذكر ثاني دفع الاستدلال المذكور بطلو جواب قولهم علة الحركة مستمرة من الاول
المسافة الى آخرها فكذا الحركة يعني انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بان حركة الحجر مثلا قسرية كانت
او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة و

من غير ان يتخللها توقف وسكون في بعض الاحيان مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطوء بلا تخلل السكنات
والجواب ان تلك الحركات عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فيجوز ان يحرك
الجسم في حيزه ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون تنبيه الاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا
بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف
فيها ولانهما اى السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات
مختلفة في مراتب السرعة والبطوء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص
المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطوء اما في الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما
كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض
في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك انه
كلما كان الجسم اكبر مقدارا او كان الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك
بالارادة واقوى في اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي ومن ثمه كان حركة الجسم
الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة
واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادة تتوافقان عائق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا اعني
ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة
مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة الجزء لتفاوت الذي بحسب الطبيعة تعادل
الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثلا ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي
نسبة معاوقته الى معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء
كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد
قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك
لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او
تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين المستقيمتين فيكون الاولى منقطعة ومنعه غيرهم
كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول
الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان
الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الباقي ويعود المحذور
والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن منتهاها
فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول اليه شيئا فشيئا ثم آن الوصول
علته هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول

النصف

وهذا هو المراد بقوله فكذلك الميل الموجب له اي ايضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء
الحركة واستمراره الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آني كالوصول فكذا الميل الموجب له آني اي حادث
في آن وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها
وانه باطل اذ يلزم منه تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها فذلك الزمان لا حركة فيه
الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اي زمان سكون والجواب ان آن الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى
والرجوع في آن هو طرف حركة متصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد حدا مشتركا بينهما اي بين الحركتين بل
بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف
الجزء ولذلك قال واما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم ذلك الجزء فانتم لا تقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زماني
الحركتين قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى زمان الحركة
الموصلة ومبدأ الزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى
انما يصل اليه في آن واذا يتحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد
الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما
لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك الا آني ذلك الحد ولا عنه وابطلها
ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق
فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة نختار ان
ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان
يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لآن الوصول
وان بين الآنين زمان لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض
في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب
تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل
ان يجتمع في جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير للآن الآخر فبينهما زمان سكون
كما مر والمص قرر الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب
بمنع استحالة اجتماع المثلين او بتجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا
يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في آن بل هو في زمان كالحركة وقال الجبائي لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباقي فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف
بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك
ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب عن المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل

تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او
بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة
والسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات
واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب
السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل
الخردلة راجعة وحينئذ وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب
وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل
لا يقف في الجو لمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا يصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل يرجع
بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتموه من تلاقيهما
فرض محال ويجوز استلزامه المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد
اللازم لانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون
ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على اصله فيقول لا نسلم انه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة
السابقة فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم ويوجب السكون بشرط تعادل
الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد

المرصد الخامس في الاضافة

جعل المرصد الرابع في المقولات
النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى
في ساير النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة الاول الابوة وهي
المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا
حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض
وهذان يسميان مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض
وحده والمجموع المركب منهما تنبيه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله
تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة
اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير فلا يتم تعقله الا
بتعقل الغير الذي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج ساير
النسب ويبقى هذا القول متناولا للمضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب واما القسم الاول منه اعني
المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما مفهومه لا
معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي حققه فان المركب يشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا المقصد الثاني

المضاف

للمضاف خواص اي خاصيتان الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في
الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه فكلما عدم احدهما في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل فما قولك في المتقدم والمتاخر بحسب
الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتاخر الزماني
وكذا المتاخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن فان التقدم والتاخر امران
اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما
ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين
المشهورين المعتبرين باق بحاله واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب
والابن وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصية الثانية وجوب التكافؤ في النسبة
ومعبر عنه اي عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصية الثانية وجوب الانعكاس وهو ان يحكم
باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من
المضافين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس هذه النسبة فينتسب
الآخر اليه ايضا كما ان الاب اب الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا
اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب للانسان لم يلزم ان هذا
الانسان للاب والحاصل ان هذه الخاصية انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض الماخوذ من
حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب
احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور
الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب
فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اي للمضاف من الجانب الآخر اسم كالجناح
فانه اسم لاحد المتضايفين ماخوذا مع الاضافة وليس للمضايف الآخر اعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح
جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبروا اي المضاف
من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس ح والضابطة في معرفة طريق
الانعكاس ان يجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وينظر فيها باي وصف وجدته بحيث اذا وضعته
فدفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم يبق تلك الاضافة فلذلك الوصف
من الاضافة بالحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ماخوذا مع الاضافة الحقيقية
سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى آخر انعكست تلك النسبة قطعا **المقصد الثالث**
الاضافة لا يستقل بالوجود اي ليس لها وجود منفرد لتيصور تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا
للاشياء فيكون تحصيلها وتخصيصها تبعا لتحصل لحوقها للغير وتخصصه ويفهم ذلك اي تحصلها تبعا للحوق تارة

بان یوخذ الملحوق والاضافة معا فتعیین الاضافة علی حسب تعیین الملحوق واللحوق ولیس ذلک الماخوذ علی ہذا الوجہ ہو المقولة بل ہو امر مرکب من المقولة ومن معروضہا وتارۃ بان یوجد الاضافة مقرونا بہا الملحوق الخاص کشئ واحد مقید عارض لذلک الملحوق وہذا نوع الاضافة وتحصلہا فالمشابہة وہو الاتحاد والموافقة فی الکیف غیر الکیف المتحد الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حیث انہ فی الکیف کان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوقہ للکیف وکذا الحال فی المساواۃ والمماثلة الاضافة اذا کانت فی طرف محصلة کانت فی طرف الآخر محصلة ایضا علی حسب تحصل الطرف الاول شخصیا کان او نوعیا ویلزمہ بسبب تلازم تقیض اللازم نقیض الملزوم انہا اذا کانت فی طرف مطلقة ای غیر محصلة ففی الطرف الآخر مطلقا ایضا فالنصف المطلق فی مقابلة نصف المطلق وہذا النصف فی مقابلة ہذا الضعف فظہر ان ای المضافین عرفنا التحصیل والتعیین عرف الاخر بہ لکن ہذا اذا حصلنا نفس الاضافة الحقیقیة کالنصفیة والضعفیة واما اذا حصلنا موضوعہا فقط لم یلزم تحصیل المضاف المقابل لہ تحصیل الراس حتی یصیر ہذا الراس لا یوجب تعیین من لہ الراس یعنی ان الراسیة اضافیة مفاوضة لعضو مخصوص بالقیاس الی ذی الراس فاذا حصلنا ذلک العضو من حیث انہ جوہر معین حتی صار ہذا الراس لم یلزم تحصیل الشخص الذی ہو ذو الراس نعم اذا حصلنا الراسیة التی ہی الاضافة الحقیقیة حتی یصیر ہذہ الراسیة وجب ان یحصل الاضافة فی الطرف الآخر فیکون الراس وذو الراس متعینین حینئذ **المقصد الرابع** یلحق الاضافة تقسیمات من وجوہ الاول اما ان یتوافق الاضافة من الطرفین کالجوار والاخوۃ واما ان یتخالف کالابن والاب فان البنوۃ والابوۃ متخالفان فی الماہیة والمتخالف اما محدود کالضعف والنصف فان ضعفیة شئ واحد یکون بالقیاس الی واحد آخر لا الی امور کثیرۃ وکذا النصفیة او لا محدود کالاقل والاکثر فان اقلیة شئ واحد قد یکون بالقیاس الی اشیاء متعددۃ وکذا الاکثریة الثانی انہ قد یکون الاضافة لصفة موجودۃ فی کل واحد من المضافین کالعشق فانہ لادراک العاشق وجمال المعشوق فکل واحد من العاشقیة والمعشوقیة انما یثبت فی محلہا بواسطة صفة موجودۃ فیہ او لصفة فی احدہما فقط کالعالمیة فانہا لصفة موجودۃ فی العالم وہو العلم دون المعلوم فانہ متصف بالمعلومیة من غیر ان یکون لہ صفة موجودۃ یقتضی اتصافہ بہا والا فالمعلوم بکونہ معلوما صفة موجودۃ وقد لا یکون الاضافة لصفة حقیقیة اصلا ای فی شئ من الطرفین کالیمین والیسار اذ لیس لکلیہما من صفة حقیقیة بہا صار متیامنا وکذلک المیاسر الثالث قال ابن سینا الکا والاضافة ینحصر فی اقسام فی المعادلة کالغالب والقاہر والمانع وفی الفعل والانفعال کالقطع والکبیر وفی المحاکاۃ کالعلم والجزء وفی الاتحاد کالمجاورۃ والمشابہة والمماثلة والمساواۃ واعلم ان المنقلب فی المباحث المشرقیة نقل کلامہ ہو ہکذا الکا دیکون المضافات منحصرۃ فی اقسام المعادلة والتی بالزیادۃ التی بالفعل والانفعال ومصدرہما من القوۃ والتی بالمحاکاۃ

فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة وكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال
فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم
والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظة عادة
بلفظة الزيادة ليطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون ح قوله وفي الايجاد قائما مقام المعادلة واما وقوع
الخبر موقع الحس فلا باس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها فلل
الواجب تعالى ايضا كالاول والجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من
الاعداد والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث
والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاعرى والاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا
الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم اي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك
الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدأية او لا يكون لها اسم مخصوص لشيء من طرفيها كالاخوة اساكن
قد لو ضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليها بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق
كالجناح

المقصد الخامس

ومن اقسام المضاف التقدم والتاخر قال الحكماء التقدم
على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم المضيء على الضوء الفائض منه وتقدم حركة الاصبع
على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم
فتحرك اليد وليس ذلك اي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل فانه اذا تحرك
في الزمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه ولم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان
حركة الاصبع يعقل لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة في حركة دخول الواحد في الاثنين
حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا فظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو لان وجودها اي
وجود حركة الاصبع اتم واكمل في نفسه فاوجب لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوي
الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فلذلك ثبت بينهما ترتب عقلي هو التقدم
بالعلية والثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد
وذاك الواحد معا ولا يتم له اي للاثنين ذات الا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له
باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها
وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله دون سائر علله
الناقصة فانها داخلة تحت التقدم بالعلية كما سيصرح به السيد والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه
ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالموثر المستجمع لشرائط التاثير وارتفاع موانعه وان لم
يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وللجزء مطلقا

التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع وهو الترتب العقلي الناشي من الاحتياج
الصحيح لاستعمال الفاء بينهما وادخاله على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات
موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر وجد
فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولاً وبالذات ومغايرته الاولين بينة اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان و
بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج فيه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته الرابع التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر
على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي
كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه
الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة
المتأخر كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك اي التقدم الترتبي حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما بما يجعل
انت مبدأ فقد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب
فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان
واما اذا جعلت الانسان مبدأ فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء
الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم
الافتقار وسمى التقدم فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل
يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظ فان الامس واليوم متفقان متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان
ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة
بان يكون كل زمان في زمان آخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم
الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم والمتأخر وانزاي هذا
التقدم الذي سميناه التقدم الزماني لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض
لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كان القسمة تعرض للكم عروضا ذاتيا فاذا عرضت
لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذ قلنا لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم اردنا
ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام
وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء
لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان
عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم
غير الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم والمتأخر من غير ان يكون هناك مع عدم الزمان زمان فتأمل
فيما ذكرناه في هذا المبحث وتحقيق حاله لئلا يزول قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق

وربما تكلف الحکماء للحصر ای حصر التقدم فی الانواع الخمسة وجعلوه حصرا عقلیا دائرا بین النفی والاثبات بل ہو
نوع ضبط للحصر الاستقرائی فقالوا التقدم اما ان یکون حقیقیا او اعتباریا والاول لابد فیه من توقف المتاخر
علی المتقدم اذ لو لم یتوقف علیه اصلا لم یکن ہناک تقدم حقیقی قطعا من غیر عکس لئلا یلزم الدور فالمتوقف
اما ان یکون توقفه بحسب الذات وذلک بان لا یتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم کما مر فی الاثنین والواحد
وہو التقدم بالذات واما ان یکون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان یتوقف وجود المتاخر علی وجود
المتقدم لا ذاته علی ذاته وذلک علی قسمین لانه اما ان یکون مع اشتراطه ای اشتراط وجود المتاخر بالعدم الطاری
علیه ای علی المتقدم ام لا فالاول ہو التقدم الزمانی لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان متوقف علی
وجود المتقدم منها وعلی عدمه الطاری علیه فان المتقدم منها ما لم یوجد ولم یعدم بعد وجوده لم یتصور
وجود المتاخر منها واما الزمانیات فقد عرفت ان تقدمها راجع الی تقدم زمانها فلا یکون المتقدم منها من حیث
ہو متقدم مجامعا للمتاخر والثانی وہو ان لا یشترط وجود المتاخر بالعدم الطاری علی المتقدم بل یتوقف
علی وجوده فقط ہو التقدم بالعلیة المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوی
اجزاء المعلول والثانی اعنی التقدم الاعتباری لابد فیه من مبدأ یعتبر الیه النسبة وذلک المبدأ اما الکمال
وہو التقدم بالشرف ام لا وہو التقدم بالرتبة وقد یقال التقدم بالشرف راجع الی التقدم بالرتبة
لان صاحب الفضیلة یقدم فی المراتب المکانیة والی التقدم بالزمان لان الافضل ربما کان اسبق
فی الشروع فی الامور وکذلک التقدم بالرتبة راجع الی التقدم الزمانی اذ معناه ان زمان الوصول الیه
من المبدأ قبل زمان الوصول الی المتاخر **تنبیہان الاول** ان التقدم ان اعتبر فیما بین اجزاء الماضی
فکلما کان ابعد من الآن الحاضر فہو المتقدم وان اعتبر فیما بین الماضی والمستقبل فقیل الماضی متقدم
علی المستقبل وہذا ہو الصحیح عند الجمہور وانما قالوا ذلک نظرا الی ذاتہما فان ذات الماضی متقدمة علی ذات المستقبل
ومنہم من عکس الامر نظرا الی عارضہما فان کل زمان یکون اولا مستقبلا ثم یصیر حالا ثم یصیر ماضیا فکونه مستقبلا
یعرض له قبل کونه ماضیا الثانی جمیع انواع التقدم مشترک فی معنی واحد وہو ان للمتقدم امرا زائدا لیس للمتاخر
ففی التقدم الذاتی کونه مقوما او جزءا داخلا فی قوام المتاخر وفی التقدم العلی کونه موجبا وفی الزمانی
کونه مضی له زمان اکثر لم یمض للمتاخر وفی الشرفی زیادة کمال وفی الرتبی وصول الیه من المبدأ اولا
واذا عرفت اقسام التقدم والتاخر عرفت اقسام المعیة بالمقایسة فالمعیة الزمانیة ظاہرة وکذا المعیة
الشرفیة لشخصین متساویین فی الفضیلة والمعیة بالرتبة کنوعین متقابلین تحت جنس واحد وشخصین
متساویین فی القرب الی المحراب والمعیة بالذات کجزئین مقومین لماہیة واحدة فی مرتبة واحدة والمعیة
بالعلیة کعلتین لمعلولین شخصیین من نوع واحد واما بیان اطلاق لفظ التقدم والتاخر والمعیة علی الاقسام الخمسة
بالاشتراک المعنوی علی سبیل التواطؤ او التشکیک او بالاشتراک اللفظی او بطریق الحقیقة والمجاز فلیس فیه کثیر فائدة یعتنی

بشأنها والله اعلم بالصواب

الموقف الرابع

في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد اربعة

المقدمة

اما تعريفه اي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء
وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند
الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على علمك به
واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا له اي للصورة فهيولى
وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع والا وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا
بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيد التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل
عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير وهذا اي التقسيم الذي ذكروه بناء اي مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير
ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما تركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما
يتم بعد ان يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا
قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما تركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد ان يبين ان الكل
ان غير الجسم من الجواهر لا تركب من جزئين احدهما حال في الآخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال
ومحل هو الجسم ولم يثبت شيء منهما اي من البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني
مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل
هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو اردنا ايراده اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا
الاشكال يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الخ قلنا الجوهر قابل للابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم او لا
واذا لم يكن جسما فاما جزء منه واما ليس كذلك فان كان جزءا فان كان الجسم به اي بذلك الجزء حاصلا بالفعل
فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه
حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان
الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة
عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز ان
يكون جزءا للنفس او للعقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اي القابل بالذات للاشارة الحسية
لما مر من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ فاما ان يقبل المتحيز القسمة سواء كانت في
جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر في

هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجوهر الفرد **تنبيهان الاول** الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي يقوم به التاليف اتفاقا منا والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد المتشخص بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجزئين المؤلفين تاليف على حدة ففيهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مولف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل وجد ثمه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتاليف كما اثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا من التعسف والثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي النهاية فيكون هناك لا محالة جزآن ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبه من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما ومن المربع اي قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان شكل الكرى وساير المضلعات وما يشبهها لا يتاتى منها ذلك الا بفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد متنظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية اي حد يحيط به قطعا فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كرى وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونها ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا انفرض فيه محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما وكذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه والا وان لم يكن قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو وهما والا فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون الجوهر الفرد انقسام وهما وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول

في الجسم وفيه فصول اي فصلان

الفصل الاول

في بيان حقيقة اجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ومعرفته ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث

عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار اي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام وعرف
الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد
فيه في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا ان كونها ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام
مقيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما للماهية اذ يمكن ان يفرض
جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصور الجسم لا الجسم واذ ليس لازما للماهية
لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة
على الزوايا القائمة ربما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروطات المستديرين وان
كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول
مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل
حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم
يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط وعلى هيئة لا ميل له اي الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبيه
زاويتان متساويتان فكل واحد منهما قائمة هكذا قائمة قائمة واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى
الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى تسمى المنفرجة هكذا منفرجة حادة وتصوير فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة في الجسم ان يفرض فيه بعدا ما سواء كان خطا او سطحا لكن تعريف القائمة يناسب فرض
الخط كيف اتفق اي لا يتعين لفرضه جهة وهو الطول ثم يفرض بعدا اخر في اي جهة شئنا من الجهتين الباقيتين
مقاطعا له تقاطعا قائمة وهو العرض ثم يفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث متعين
لا يتصور غيره واحد اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني اذ يمكن
فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو العمق فهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم يذكر لتمييز
الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك وهو انه يمكن فيه
ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه انما هو السطح وانه يمكن
ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع للاولين الا على حادة
ومنفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر بان المعتزلة ذهبوا الى
ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطوح عندهم جواهر ولم
يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتامل وههنا
شكوك تتعلق بالتعريف شكان الاول الحد صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم المطلق اذ يمكن
ان يفرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة
او بغير واسطة قلنا ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصورة

الجسمية والصورة الجسمية لقبول الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد بالنظر الى ذات
الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس بذلك
لان الجسم في بادي الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قايم بجوهر آخر
فمما لا يثبت ولو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود منها التعريف
الشك الثاني هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك يسمى الابعاد التخيلية الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم
الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية قلنا
المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد تقبوله اياه في الوجود الخارجي كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك
انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب
الابعاد المتوهم وعلى كونه حدا مقابلا للرسم شكان ايضا الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته في
المقولات وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا امتازت الانواع بفصول جوهرية لا الفصول عرضية
لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لان الجوهر جنس لها لانه المفروض فلها فصول
اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل لكنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك في الوجود مع جوابه وهو انه
ليس يلزم من كون الجوهر جنسا للانواع من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سلب
الاجناس كذلك وربما قيل الجوهر هو الموجود لا في موضوع ففيه قيدان ليس شيء منها ذاتيا لشيء من الحقائق
الاول الموجود لانه عارض الموجودات بل هو من المقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزء الامور العينية
الثاني كونه لا في موضوع وانه عدم لا يصلح جزء للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم الجوهر
لا حده كيف والاجناس العالية بسيط لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم
من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها الشك الثاني مفهوم القابل الابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه
الابعاد على اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق
الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا
موجودا فعرض اي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قايم
بالذات اي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها
له وتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلية
فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا يقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فننتقل الكلام
في القابلية الثانية وهكذا لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات اي العلل لوجوب انتهائها الى
الواجب وهذا التسلسل في الآثار اي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى
ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل و

وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين
بلا خلاف وقد يجاب عنه اي عن الشك الثاني بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذي
هو الذات وهذا هو الجزء للجسم يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج
وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما
صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل
وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس
المحدود لا فصله واما افراده فلا شك انها ليست فصولا له ثم ان المص مهد كلاما يتحقق به اندفاع الشبهة
المذكور في الشك الاول ويتضح به الضرورة حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال والآن اوان ان
نتذكره تنبيه مما قد علمناه كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم
لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين ويتحصل في الذهن بالفصل الذي ينضم اليه وتصور الفصل
هو تحصيل صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما يحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم تسلسل
في الفصول كما ذكره ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو الفرض
على التقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل الابعاد وتلك الخصوصية متحدة
بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل
اقمناه مقامها كما يقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة
على ما هو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك
الخصوصية المجهولة هذا تصوير ما ذكره وبقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل لم يكن
ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا وثانيهما اي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه
في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم
والرياضة فانهم كانوا يبتدئون بها في تعليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها
علوما متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها
على ندرتها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحرى
والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى
به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء الروح ولا يلهيها التعنيت بعيد النفس اذا
اعتادت بها ملكة ان لا يقنع في ادراك الاشياء بما دونه اي دون اليقين فان امكن هناك
تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى
لانه اقرب الى ما اعتادت به وغير قوة بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير

ههنا للتمييز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولولا ذلك لما احتيج اليها اي المعنى الاول والثاني في
جسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم
مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم ملخص ومعناه انما هو عند الحكماء
واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه هو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل
العريض العميق قال الحكماء هذا الذي اختاره المتأخرون ليس بشيء لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها
مناط الجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسميته بما فيه من الابعاد بالفعل لجواز خلوه عن الخط فلا يوجد في الجسم بالفعل
كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا للماهية وايضا اذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها
ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا يكون الابعاد
الموجودة بالفعل لازمة للجسمية فما ظنك بان يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات
الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا مفصل فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا
ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها من
طول الى عرض او بالعكس او نقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول
وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله القسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل فحينئذ يرجع الى الحد الذي
ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل
ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتي تقريره
وابطاله ايضا وقال الجبائي يتألف الجسم ويحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان يوضع جزءان
فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها اي
فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة اجزاء لا من اقل منها وذلك بان يوضع
ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان وبجنب احدهما جزء ثالث وفوقه
جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا ولا جسما
عندهم سواء جوزوا التأليف منهما اي من جزئين منفردين ومن ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة
واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا فهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وهذا الاختلاف في الجسم عندنا نزاع
لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات
الثلث فقصده الى ما يجري من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى ابطال تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين
فقال واما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود
وقول هشام هو الشيء فباطل اذ ينتقض الاول بالباري تعالى وبالجوهر الفرد وينتقض الثاني بهما وبالعرض
ايضا وينتقض الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات فساد الاخلال فهذه الاقوال الا انها عندهم لفظية

بل يجانبهما فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة وانبساطا في الابعاد تاليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة
ينبئ عن التركيب والتاليف وليس في هذه الاقوال انباء من ذلك **المقصد الثاني** قيل الجسم مجموع اعراض
مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل لما علمت ان
العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا متعددا او بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم هو به فلا يكون الجوهر
القايم بذاته مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع
قيامها بانفسها لا يكون قايما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرنا تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه
ان الكل من حيث هو كل يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان
الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متحيزا بالذات
فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا او لا يكون متحيزا بالذات و
من المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتج
بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام
بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالتراب والهواء والماء مختلفة بالضرورة فليست الاجسام عبارة
عن جواهر مؤتلفة والا لكانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر
عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة
لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المختلفة المتخالفة فلا حاجة بنا
الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر ولذلك اي ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض
تتجدد بامثالها والجواهر باقية كما سيأتي ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض
غير باقية فلا يكون داخلا في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل والعلم بانه لا يختص
بمن اعترف بتجانس الجواهر الفردة وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض
داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم جوهرا مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت
مؤتلفة من الجواهر التي اتحدت حدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة فانه لما ابطل راى النظام
والنجار رفضا لان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فلا
فلذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم بل
الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا
انتفى انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الآخر كالمتضايفين **المقصد
الثالث** الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل
ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فمنقول الجسم

البسيط لا شك انه يقبل القسمة والتجزية بان يفرض فيه شئ غير شئ فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها يوجد كلها بالفعل اولا يوجد كذلك فايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزے اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزية اے قابلة للانقسام ولو فرضا لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصلة بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه والثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها كما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكساغوراطيس من الاوائل الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد بن الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الآخرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما متناهيا اي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام متناهيا الى اجزاء لا تتجزے قد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه شهرستاني ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى ان يمحق فيعود هيولى او يقبل انقساما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كان مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية فاذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة فذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شئ منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذے لا يتركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في نفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة او يختلط منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت

ذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فبقي ثلث احتمالات عقلية لا مذاهب **المقصد الرابع** في حجج جمهور
المتكلمين على ما ذهبوا اليه وهي نوعان النوع الاول ان نبين اولا ان كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل
اي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم نبين انها اي تلك الانقسامات والاجزاء
الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني
تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة لو كان
واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية اي استلزام المقدم للتالي فلانه
يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة
ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الآخر والاستثنائية اي بطلان التالي فظاهرة اذ لا معنى للوحدة
الا كونها لا تنقسم يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام والحال
فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية
سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد
عليها القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته
كان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا لغيره والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق
اعدام الهوية التي هي متصلة واحدة في حد ذاتها واحداث الهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في
تلك الهوية الاتصالية والا لكانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه فقد وجب كون التفريق على ذلك
التقدير اعداما واحداثا فان من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة
هويتين متفاصلتين واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم يوجب ان يكون شق البعوض بابرة البحر المحيط
اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين و
دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها
متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرها من الاجزاء بالغا
ما بلغ فان مقاطعها متمايزة باسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك
الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة واجيب عنه
بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية تعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب التمايز في محالها الا
بحسب الفرض ايضا واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات العقلية متناهية
فلوجوه ثلثة ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل
كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد
قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا [illegible]

كلية فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا و
بطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطيء دليل بطلان الملزوم
وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان الاسلاف لما ورد هذا الالزام
على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء
موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان
معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم
انقسامات لا يتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان
جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة
بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من
الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه فيا
غير معترف به ومن ثمه نقل عنه انه لما عيره مثبتوا الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما الزم من
القول بتفكك الرحى قالوا تموه الوجه الثاني انه اي الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو محصور
بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه الموجودة محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال
فاستحال ان يكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء
لكنه محال يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان التاليف وهو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى
بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل
من تاليف الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات
ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تاليف اجزائه بعضها مع بعض واذا كان التاليف يفيد زيادة
حجم فليحصل التاليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل الحجم في الجهات كلها وهو الجسم الرابع ان
العدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على احاد حقيقة اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مترتبة
من الاحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد
اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها احادا متناهية
فاذا اخذ تلك الاحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا يتناهى
فيبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت
ما ذكرناه يقتضي [illegible] كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان ينتظم فيها الاجزاء متناهية بعضها

الى البعض ثم اذا اثبتنا ان يبطل قوله بالكلية نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث
له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم اذ الحجم
المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكنه نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي
الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من
اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب ح ان يكون نسبة الحجم
الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه بط كما عرفت وهذه الوجوه الثلثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا
واحدا قابلا للانقسامات الغير المتناهية على معنى انها لا تقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم حينئذ ليس مشتملا على
اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر النوع الثاني من حجة جمهور
المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان يبين تركب الجسم منها اي من الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء اي من غير
استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية
فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا وهو وجوه سبعة الاول النقطة وهي ذات وضع لا منقسم موجودة اذ بها يماس
الخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها المماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان
يعني انه لا شبهة ان الاجسام موجودة وانها تتماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون
العمق والا لزم التداخل بين المتماسين في العمق او كون المماس بجزئين منهما لا بهما فينتقل الكلام الى
ما بينك الجزئين وعدم انقسامها ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده
ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما
عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع لا ينقسم
اصلا وهو النقطة هو ايضا فانها اي النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم فطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة
ثم انها لا تنقسم اصلا قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب لان ذلك الجوهر
الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا اي وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل
لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك المحل ان كان جوهرا فذلك وان كان عرضا كان له
ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وقد وقع جزء الجسم ثم اذا
اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاورا له حكمنا بان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة
للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها
انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح
سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة

وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضي منها
ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا
ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شي منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة
فوجب ان يكون الحاضرة منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا والا لكان لبعض اجزائها المفروضة قبل
وبعضها بعد لانها اي الحركة غير قار الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزءان امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون
كلها حاضرا بل بعضها بعد لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها
الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التي هي الجسم مركبة منها
ايضا لانطباقها اي الحركة عليها بحيث اذا فرض في احديهما جزء افترض بازائه من الاخرى جزء فاذا
كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء
المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها
اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اي نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام الرازي
هذا اقوى ما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط
موجودة في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة
في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف على حد لا يقبل الانقسام
الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على
وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت
لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التي لا تنقسم الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت
جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن
في كتابه هو ان الزاوية الحادثة التي حدثت من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية
حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا
حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم
فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فان انقسم في جهة واحدة فهو خط او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح ولا انطباقه
اي ولا انطباق ما به المماسة من الكرة على السطح المستوي فهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا يكون الكرة
المفروضة كرة حقيقة لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة فتعين ان يكون
ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث يماسه بجميع اجزائها
فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال في الاجزاء التي هي في

اعماقها وهو المط واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة
اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة
عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين
النقطتين خط وكذا الحال في ساير النقط التي بها يقع التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي
مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا يحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففي حال
الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة وان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها
متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة
فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقطة لانا نقول المماسة على النقطة
الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة
الاخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل
في آن وتبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا
يلزم تتالي النقطة والآنات الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط ونجر الاول عليه اي على الخط الثاني
فانه يماس الخط المار في مروره جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما يكون بنقطة لان
المماس من الخط المار هو طرفه الذي هو النقطة ومماس النقطة لا يكون الا نقطة فالخط الممرور عليه مركب
من نقط متتالية وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المط وتمسكوا بان
المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كما سيأتي في السطح والخط والنقطة لا يكون
الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر الوجه السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى
لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاؤهما الممكنة سواء لان اجزاء الواحدة
منهما غير متناهية حينئذ وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي
عرفت الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة السابع لولا الجزء وانتهاء التقسيم
اليه لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفايح غير متناهية فنغشي تلك الصفايح وجه الارض ونستر وجوه السموات
ونفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري البطلان ورد هذا بما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام وامتناع
خروج جميع الانقسامات الى الفعل وجودا بل فرضا بالضرورة قال المص وبعض ذلك الذي ذكرناه من
حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كانت يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع
وطمأنينة باطن وارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها المقصد الخامس حجة الحكماء
على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل القسمة الى غير النهاية لا تركب اي ليس بمركب من اجزاء
لا تتجزى انواع اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمساواة وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات

يمينه غير يساره ضرورة وكذا ساير جهاته المتقابلة متغايرة وظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في
جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزي وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها
بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها
الوجه الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزي ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة
اي الوجه الذي الى الشمس غير الوجه المظلم اي الذي الينا وهذا ايضا ضروري فوجب ان يكون تلك
الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد
منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار
مثلا ان كانا جوهرين فهما جزءان للذي فرض غير منقسم وان كانا عرضيين فاما ان يكونا حالين في واحد بحيث
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه
يساره وهو بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو
فرضا اذ يمكن ح ان يفرض فيه شيء غير شيء كما يشهد به البديهة **النوع الثاني** ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا
وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزي فليست تلك الاجزاء اجزاء لا تتجزي هف لكونه اجتماعا
للنقيضين بيان ذلك انه اذا تركب الجسم منها بد لها من ان يكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن هناك
تركيب حقيقة وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس
مما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر الاجزاء ولو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين
بل كانا فيما سنفرض واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لا نسلم ذلك اي
حجب الوسط للطرفين حتى يلزمه انقسامه لجواز التداخل بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه ضروري
فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم
جواز التداخل جدلا فيكون حيزهما اي حيز المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر
مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب بين الاجزاء
ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من ماليهما حجم زايد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا اذا
فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون منها ترتيب
وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل
نقول فالمداخلة بين جزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقي من احد الجزئين عند
المماسة هي الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك
ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها
مع بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز

ان نقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كل منقسما والملزوم
حق فاللازم ايضا حق واللزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية اذ لا يجوز ان
يكون بكليته مماسا لشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه مماسا لاحدهما
وببعضه مماسا للآخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم اعني وقوعه على ملتقى جزئين
فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اى الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله الى جزء
آخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى
والاولان باطلان لانه اى كونه في احدى الجزئين حاصلا اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او
بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما وفي الثالث
اعني اتصافه بالحركة حال كونه على الملتقى المط الثاني من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء شفع
كستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الاخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا اى
تحرك كل واحد منهما الى صوب الآخر التبادل حركة على السوية فلا بد ان يتجاوزا وذلك التحاذي
انما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة والبطوء وهو اى المنتصف الخط ملتقى
الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى تامل صادق
الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وتر كالخمسة مثلا ونفرض فوق الجزئين كليهما من فوق كلا منهما
من طرف من طرفي الخط ثم نفرض انهما تحركا اى كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محة
في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هو اى الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما
معا عليه وربما يمنع هذا لانهما اى الجزئين المتحركين يقفان قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما الى الثالث
فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما النوع الثالث ما يتعلق
بالسرعة والبطوء وحاصله احد الامرين لازم اى ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو وانتفاء تفاوت
الحركات بالسرعة والبطوء واما تجزى الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم
التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعني وجود التفاوت يستلزم التجزى والاول وهو
انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء فثبت الثاني
وهو تجزى الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا تركبت المسافة من اجزاء
لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء لا يقف لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل السكنات
فهو اى البطيء اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول اعني انتفاء التفاوت
فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى
لثبوت ما هو اقل منه وهو الثاني من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اى ثاني الطريقين

المذكورين ان نبين ان ثمہ حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخر حتى
يستغنى ح عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اى تلازم هاتين الحركتين
دليلا على ذلك اى على ان البطوء ليس لتخلل السكنات كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين
فقيد ما تقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل
لزم التجزى وهو الامر الثانى وذلك اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل فى صور ست الاولى الدايرة
والطوقية من الرحى مع الدايرة القطبية منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة
لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى
الى دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق
العظيم منها فى جميع الجهات فان تلك الخطوط يكون مركبة من اجزاء لا تتجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط
اطواق متداخلة ومتفاوتة فى الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك
هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذى يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثانى
ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو اصغرها فيلزم تحرك الرحى وتفكك الرحى عند تحركها على
مثال دواير محيطة بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث
لا يمكن ان ينفك منها جزء وان بلغ السعى وذلك الذى ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها
حال سكونها وان كان مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كساير العاديات
ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى كل هذه الغرائب والعجائب لتثبيت مذهبكم الصورة الثانية
فرجار له شعب ثلث فثبت كل واحد منها وتد ودرتا حتى ترسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية
كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين يعنى ان الدايرتين معا بحركتهما وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك بين
الشعبتين ههنا مع عدم التناثر والتساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع
عقبه على الارض وتد ودار على عقبه فانه يرسم دايرتين احديهما بعقبه وهى اصغر والاخرى باطراف وهى اكبر فان
ما فرضنا اى الداير على عقبه ما دا باصبعه فراس اصبعه يرسم دايرة اكثر كبير من الدايرة التى يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان
لانه اذا تحرك راس اصبعه جزءا لم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة
انه لا ينقطع جزء اجزاء كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا وان شئت فافرض
اى رسم الدايرة الصغيرة والكبيرة فى الفلك فى كوكبين يدور احدهما قريب القطب والآخر على المنطقة
فان حركتهما فى رسم الدايرتين متلازمتان والا لزم الانخراق فى الفلك وان لا يكون موصوفة بالشدة
والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذائها فان الظل يقع بالانتقاص من الصباح
الى الظهر قدر ما من الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس فى هذه المدة يقطع ربع فلكها فحركتها

اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل من الحركة لان الشعاع الخارج عن الشمس المار براس الخشبة
الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة
فى الخط الشعاعى لان الشمس اذا كانت فى ارتفاع وقد وصل خط شعاعى مار براس الخشبة الى طرف ظل على
الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين
راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وصفه فلا يكون ذلك القدر
الذى كان متصلا به على الاستقامة فى وصفه الاول متصلا به كذلك فى وصفه الثانى والا كان خط واحد
مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا فى سمت واحد وهو باطل بالضرورة الصورة الخامسة ولو على راس
جبل مشدود وطرفه الاصغر لو تدلى وسط البير ثم ارسل حبل اخر من راس البير مع كلاب يجذب فى ذلك الحبل
عند الوتد وبدية فاذا لو الكلاب قيسلان الى راس البير معا فاذا لو قطع مسافة البير حين ما قطع الكلاب نصفه
من غير وقوف الكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين
الحركتين فى السرعة فاستدل بذلك على الطفرة الصورة السادسة جزء يتحرك جزء اعلى خط متحرك
جزء اخر فى جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض اب ح خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة ولنفرض ايضا ده خطا
مركبا من جنس جزئين كائنا على اب بحيث يكون د واقعا بازاء ا وه واقعا بازاء ب ولنفرض ز جزءا
كائنا على د من خط ده بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركة هكذا اب ح ﴿ د ز ه﴾ فاذا تحرك ز بحركة خط ده على
اب ح من ا الى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ح وقد فرضنا مع ذلك تحرك ز على د ه من د
وكان اى ز مقابلا لا فى ابتداء الفرض لكن الان مقابل لب الى ه اى تحرك ز الى ه وهو اى ه
وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه الان مقابل لج فيكون ز حينئذ مقابلا لج الفة فقد تحرك ز لمجموع حركته
الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا زمان ز د د كانا معا محاذيين لا من خط
اب ح قبل الحركة والان قد صار ز محاذيا لج ود محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة
وهو المط وان شئت قلت فحين تحرك ز بمجموع حركته جزءا واحدا يكون المتحرك اقل من جزء وفيه المراد
الذى هو انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول
انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء ونجتهد فى ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية
الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا :::: فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل
بين طرفى ضلعين محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى
من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع فى المقدار وانه مح بشهادة الحس
والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوى
مربعيهما كما بين فى الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان

حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول وذلك
بان يقع بينهما اى بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزئين من اجزاء القطر
وسع جزء اكان القطر مثل مجموع الضلعين لانه سبعة اجزاء هى الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة
في الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك المجموع
الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع
بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه الوجه الثالث
مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في شكل العروس
على مربع وتره اى وتر قائمة المثلث لمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث المذكور
ماية فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان
الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان
وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء حينئذ الى الكبير الذي يتم به
الجذر المذكور الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا الصقنا راس وتره اى وتر قائمة على ضلع
من ضلعى القائمة منصوب نحو السماء وبه دنار جل اسفل الوتر من الطرف الآخر ليسلم موضوع على
جدار قائم على سطح الارض بعد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع
المنصوب شئ والمقصود انه كلما ينحط راس الوتر عن شئ من هذا الضلع يخرج من ذلك الضلع شئ اى
يخرج رجله عن ذلك الضلع بشئ وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله
مثله اى مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذى جر من طرفه اسفله لان
بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اى على هذا الضلع اعنى مقدار الانجرار وهو اى هذا
الفاضل مثل الضلع الآخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين وهو
الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وهذا الوجه
يليق بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع بيان
فيما تقدم الوجود الدايرة وامكانها ينافي وجود الجزء الذى لا يتجزى كما تبين من قوله فاذا فرضنا دايرة
فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهرة تلك الاجزاء الاكبر من باطنها حتى اذا الاقت
ظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر
الا اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين من اجزاء المحيط في جهة محدبه اما خلاء بان
يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء المفروضة لان ما كان منه ملاقيا مغاير
لما ليس بملاق على انا نقول فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين مقدار ما يسع جزءا كان ظاهرها اى ظاهر

محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل
ان يكون ضعفه وان كان ذلك الخلاء اى كل واحد منه او بعضه اقل من قدر ربع جزء لزم الانقسام فى الجزء
لثبوت ما هو اقل منه واما الاخلاء بان يكون ظاهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها
اى باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانه قد يطلق على محيطها كظاهرها فى المقدار وهو اى باطنها كظاهر دائرة
اخرى محاطة بها لانطباقه عليه فظاهر المحاطة ايضا كباطنها لما عرفت فى المحيط وهى اى الدائرة المحاطة كثالثة ورابعة
اى دوائر اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى والاظهر فى تقرير
هذا الوجه ما ذكر فى الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التى لا تتجزى دايرة لانا اذا جعلناه دايرة
فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت
بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة
بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاطة بها ثم هكذا يجعل الدواير
محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دايرة طوقية مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة اولا التى كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى
فى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم يتلاق
فظهر ان امكان الدايرة ينافى وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس فى المقالة الاولى من كتاب
الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة
للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية وانه ينفى الجزء الوجه السادس برهن
اقليدس فى تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء وترك خمسة مثلا
لزم تجزى الجزء الوسطانى

المقصد السادس

فى تحرير مذهب الحكماء فى الاجسام البسيطة الطبايع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا
ينفصل الى اجزاء لا تتجزى ولا ما فى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة واحدة او فى جهتين فقط فقد ثبت
انه متصل واحد فى الحقيقة لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اى لا تقف
قسمته الى حد تقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا
من اجزاء لا تتجزى ولا ما فى حكمها فيكون متصلا فى نفسه ولا ينتهى قسمته معا فيكون قابلا للانقسامات غير
متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا والفرق ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر
ايضر للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين فى
محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض او غير قارين فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره

لماسّتين ومحاذاتين واما بالوهم والفرض فهذه الثلثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمنع عن القسمة الانفكاكية مانع كصورة
نوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية او فقد آلة يحتاج اليها في القطع او صغر تابع لا
يتيسر معه القطع ولا الكسر واما القسمة العرضية فلا تقف ابدا وقد بين انحصار القسمة في الثلثة المذكورة بانها اما مودية الى الافتراق
وهي الفكية او لا وح اما ان يكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف العرضين او في الذهن وهي الوهمية وانما
ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تميز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف
للاحاطة بالكليات المشتملة على الصغر والكبر والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم
قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل
هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الآخر وح ان يقال الانفصال اما في الخارج كما في القطع والكسر واما في الذهن
فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسطه كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة اما ان انفكاكية و
هي قسمة خارجية منقسم الى قسميها او غير انفكاكية وهي قسمة ذهنية تسمى وهمية وفرضية الضرورة ينقسم الى القسمين المذكورين هذا
هو الضبط وقد يفرق بين الغرضية اي الكسر والقطع والوهمية كما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية لمجرده
كما في الكتاب فعليك بواسطة امر باعث وبلا واسطة وذلك بالتثبت في موارد الاستعمال

المقصد السابع

في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا ان الجسم البسيط متصل في حد ذاته كما عرفت وهو
قابل للانفصال الانفكاكي كما اذا صب ماء الجرة في الكيزان فثمة اتصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه نسميه
الصورة الجسمية ونحن ندعي انه اي ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمه امر آخر يقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل
على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرء عليه الانفصال زال اتصاله
وصار منفصلا وح نقول فان ثمه امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل لما ليس نفس الاتصال بل
ضرورة ان القابل الثالث للشيئين اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتزائلين فالقابل
للاتصال والانفصال مغائر لكل منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال
لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اي قابل للاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا
لما ينافيه فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الاولى التي يحل
فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده
متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان ح متصلين وتلخيصه انا انهم كما اثبتوا بتوارد
المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة لكميات المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال الباقي
بحاله اثبتوا ايضا بتوارد الاتصالات المختلفة بالتشخص على امر باق على حاله بالفعل كون الاتصال المتبدل غير
ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لدليلهم الهيولى على
تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا تنفصل فيها واذا كانت كثيرة بعد الانقسام كانت

منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات الهيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى
هيولى اخرى فيتسلسل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معاً وهو اي هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع
عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى
هيولى اخرى الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى يكون في متصلة
في حد ذاتها والثاني انه اي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان الاتصال
المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها
كثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة
الواحدة الحالة فيها وبعده فيكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة
ولا منفصلة انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعل لها في الصفات المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد
ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كذيمقراطيس واتباعه
مبادي الاجسام البسيطة اجزاء هي اجسام صغار صلبية متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث لكنها غير قابلة
للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة ان اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن
افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي
يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين
تلك الاجزاء فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار صلبة تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره
المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما منفردا
او يكون في تركيبه منتهيا الى اجسام منفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام
منفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في
نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا يتغير اشكالها ولا مقاديرها
وابطله ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة الوهمية
اثنينية فيكون طباع كل منهما طباع الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر الخارج الموافق لها في الماهية
بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز ان يصح
على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الاخر من
الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فيكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال
والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل
للاتصال والانفصال اللهم الا لمانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا انحصر نوعه في شخصه واذا لم يكن

لازما فيمكن معاوقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل وتحصيل المط الذي هو اثبات
الهيولى ومبناه اي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا
اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءآن متوافقان في النوع واستبعاد
تركب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث و
ان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تماثلها قد يكون لتشخص احدهما مانعا
من ذلك القبول او تشخص الآخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين
فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا مدفوع لما مر منه ان المانع من القبول لا يكون لازما والا [illegible]
في التشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المط
وربما يعترض على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم
خارجان عنه فعليكم ببيان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال ومن الامر القابل له
فانا من وراء المنع اي نمنع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له والانفصال
وتغيير النزاع في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هذه الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية
اي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبين بنفي الجزء اتصاله في نفسه اول ما يدرك من جوهر الجسم اي حقيقته بل هو الجسم
في بادي الراي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك
الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول فتغيير النزاع في ان الجسم ماذا
نزاع لفظي لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر
المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة
وللانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضيان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان [illegible]
اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه يلزم من ذلك ان يكون التفريق
اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه وههنا سوال يستصعبه بعض
وذلك السوال هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم كما زعمتم فبزواله الذي هو الانفصال ينعدم هوية الجسم اذ انتفاء
الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتموه انتم
فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزءا للجسم فالحاصل ان كون الجسم قابلا
للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع
المتنافيين وظن المستصعب ان ذلك السوال مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال يحمل
يقال للصورة الجوهرية التي بها للجسم قبول الامتدادات الثلث وهو امر لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال
اذ لا يتصور بقاء الجسم مع زوال هذه الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهو ليس جزءا للجسم لانه عرض

فلا يكون متقوما بالجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا تشكل باشكال مختلفة المقادير مع بقاء
صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اولا
يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية وايضا لا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله
جاز ان يقال ذلك القابل لما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم الجوهر مغاير لما اتصفت بها فلا يثبت
الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال وجوابه اي جوابه الحق ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان تشخصات
الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان آخران تارة اخرى فانه غير
معقول كما يرى وكيف يكون الواحدة بالتشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمه امرا مستحفظ الماهية الجسمية وان الهوية
الشخصية معلوم البقاء في احوال طارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد عليه الهويات
الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل الحقيقي للاتصال
والانفصال وهو مغاير للهويات التي يتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على
تقدير كونه متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار
شخص واحد اشخاصا متعددة اي ان الشخص كان متصلا اتصالا واحدا انيا وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم يكن مع وجود
في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثم امر باق في الحالين هو مفروض تارة للاتصال الواحد وتارة للاتصالات متعددة
والدليل على ان ثمه امرا باقيا هو انه ليس نسبته هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة
كنسبته سائر الاشخاص من مياه لم يكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء
آخر بل باستقرار الاجزاء بالمرة لما كان الامر كذلك بل كان نسبته هذه الاشخاص كنسبته سائر المياه ولا شك ان الجوهر
المتصل الواحد ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا
كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان
التفرق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك
الانفصال فقال تنبيه وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث
جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد
من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة
الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا يرى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة
فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما استدلوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في
الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة وامتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام
شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة به في الوجود لتعقل المقدار الا انها
لا تستلزم مقدارا مخصوصا فيجوز ان يكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر والكون والفساد

اي ربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى هو الهيولى وفساده اظهر لان المتبدل في الكون
والفساد هو الصور النوعية فيجوز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه
الامور التي استعين بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها
اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل
الاستقلال فتجسم فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات فلا معنى للجسم الا
ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم
الته والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على
سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم وا
اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لانها اي لان
ما لا تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه
وقد يجاب بان لا نم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله
في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى
لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون
موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها ولو كان الجسم مركبا من جزئين
كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلها ولم يحتج في ثبوت شيء منهما له الى برهان واللازم باطل فانا نعقل الجسم لا نعقل
الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة
الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع **المقصد الثامن** في تفريعات لهم على وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى
لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال
لما عرفت لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال مع الانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام لا تقبلهما
كالفلكيات على رايهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا طبيعة الاتصال اي الصورة
الجسمية المتصلة في نفسها للجميع اي جميع الاجسام الطبيعية طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية
اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى
غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا
موجود آخر قد انضافت هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار
فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلافه
بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه
اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع

قيامه بنفسه في شيء من الاجسام والا اي وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا كان ذلك لا اصلا
الجوهر اي في حد ذاته غنيا عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا تختلف
لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب على انه جواب النفي قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا مرة
وعرضا اخرى اي كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لا يستلزم ما ان لا
يكون تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى في الجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي اي لا نم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة
نوعية وذلك محالا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتموه من اختلافهما بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافهما
فيه ممنوع لان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الآن بان تتنوع بفصول مقومة لها وبعد
تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها لم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة
نوعية فقد يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا
لذاته الى محل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا يلزم ان لا يكون الغني بذاته عن شيء حالا
فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغني الذاتيين فان الشيء اما ان يكون محتاجا الى
محل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغني سوى عدم الحاجة والمستغني
في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان
لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الانسان ما لا تقتضي في الفرس فقد عرفت جوابه حيث نبهناك
على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصيله بالفصل بعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود
فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المتنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف
الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ثانيهما اي ثاني تعريفات الهيولى ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية لا مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض
عن الصورة اما اليها اشارة فيكون الهيولى ح جسما او امرا حالا في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها
اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اي صورة جسمية
لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت في جهة واحدة او في
جهتين فقط لكانت خطا او سطحا لا جوهريا اليهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضا فيكون الهيولى ح
امرا حالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هف والا اي وان لم يكن اليها اشارة بان لا يكون متحيزة لا اصالة
ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية
فاما ان يحصل معها في جميع الاحياز والمظاهر او لا يحصل في شيء منها او يحصل في بعضها دون بعض والاقسام
الثلثة باطلة فالاول لان بطلانه ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحاصلة فيها جسم وكل جسم لا بد له من
حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر والاخير باطل لعدم المخصص بالنسبة الى

ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا النسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي
حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حصول الصورة الجسمية فيها فهي تخصصها بحيز
معين وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن سائر العناصر الكلية واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصص
يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين قلنا
الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيز معين
من اجزاء حيز الكل فان الهيولى الجسمية مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او
في بعضها او لا تحصل في شيء منها والكل باطل وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى وحالة من الاحوال
يعين لها البعض اجزاء المكان الكلي وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير
الصورة المتنوعة فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء
مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضي مكانا وايضا جاز ان يعرض هناك حالة مخصصة الاجزاء بوضع
معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين الذي هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية
كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الحيز او مخصصة لحيز آخر ينتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك
الحيز والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة
سابقة اما في ذلك الحيز او في حيز آخر ينتقل ذلك الجزء بعد حصول صورة الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق
وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه
من الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار وانه لا تخصص بالحيز المعين لا الصورة ولا تبعها من الاوضاع لكنا نقول
ان الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثاني انه
يلزم اي للمجرد الذي هو الهيولى فعل وقبول يعني ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل
واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشيء لا يوجد في الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان
يكون للمادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد
انقسامها الى جزئين مثلا وح نقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدتا بان لم يزيد مادة الكل على
مادة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وذلك محال والا اي ان لم يكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتي الجزئين
اعني مادة الكل ازيد على مادة الجزء فثمة مقدار باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان فثمة صورة جسمية لان
الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيها اي في هذين الوجهين من الفساد
اما في الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها لا
يوصف بمساواة ولا زيادة ونقصان انما يتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا يكر ربها
ثالثها اي ثالث التفاريع ان الصورة الجسمية ايضا لا تنخلع عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكا

اما مشار اليها او غير مشار اليها فان كانت مشار اليها كان ذلك المشار اليه متناهية في جميع الجهات لتناهي
الابعاد وكان بالضرورة متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة
احاطتها به فكل شئ متناه يلزم ان يكون له شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل
جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له فيتساوي
ح الكل والجزء في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال او لا لنفس الجسمية بل لسبب آخر فيكون الصورة المجردة
قابلة للغير اي لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له وما هو اي ليس قبول شكل آخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون
الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه بما مر من ان القابل لهما لابد ان يكون مقارنا للهيولى وان كان
صورة المجردة غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد
في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنا او خارجا ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد بلا تحيز ولا اشارة والضرورة فيكون
الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة الحسية امرا عقليا محضا لا تعلق له بالحيز اصلا فيمتنع مقارنة للمادة
المجردة لو تبعا كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال تيم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية وتشكلها
فذلك الشكل بالجسمية وحدها او بسبب آخر فلا حاجة الى التعرض كونها قابلة للاشارة الحسية او غير قابلة لها بل جعل
هذا الترديد في الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محة في جهة ومختصة بمادة
وان لم يقبل فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة
اذا اقتضت وحده شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل
على ذلك المقدار ينتقض بالفلك اذ اشكاله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية وجزءه لكلا في تلك الصورة النوعية
ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوصين مقابل يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء
للافلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت متساوية لما في الشكل الكروي لانا نقول لولا
مانع اقتران بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره كالكل بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثم مانع يمنع من التساوي
في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في
المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون
للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل
ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لا مستديرة وزعم ان لا مانع
حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود او الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة
لم يكن اقتضائها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال الا في الجزئية مطلقا مانعة من التساوي
في الشكل والمقدار معا فلا وجه للتاخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية واما في الصورة الجسمية فلو تجردت عن
المادة حتى يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة

فلا يتصور حينئذ اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع
عن الدليل النقض المذكور ولكن المانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالانفصال والانفعال كما ترى
في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة
المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لتشخص آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا
يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل الشكل
فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء يقتضي القسمة العالمية كما مر الى القسمة والانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول
اذ يكفي ذلك في دفع المنع ان يستدل بالدلالة على المط بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة
الوهمية المنتهية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية لقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان هذه
المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضايعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلنا بانه لا ينفي حقيقة الكلام
وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية
لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فلا يجوز خلوها عنه
وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان يقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة لنفرض
الكل يفارقه صورة قبل التجربة وبعدها فان كان لا تميز ثم بين صورة الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو
وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين انه لا تميز ولا تعدد بين الامثال اي بين افراد الماهية النوعية
الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هف وقد
عرفت ما فيه من انه مبني على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره
ورابعها اي رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد
في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم
منه دور فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة
والا لتقدم لها اي للهيولى وجود قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنها قد بين
ان المادة لا يكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا
نعيده وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها ح
فاعلة للصورة وقابلة لها وهو بط وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا
لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة وانها في حد ذاتها يقبل صورة لا نهاية لها فلا يكون علة للمعينة اي لا يكون
علة للمعينة من تلك الصور حتى تكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد
القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر والا الصورة اي ليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها
حالة فيها فيحتاج الصورة في وجودها اليها ويتجه على هذه العبارة انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى

ان يقال فلا يكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اي الصورة لا توجد الا مع التناهي
والتشكل لما مر والهيولى متقدمة عليهما لانهما من توابع المادة المتاخرة عنها وما مع المتاخر متاخر كما ان ما مع المتقدم
متقدم فيكون الصورة متاخرة عن الهيولى فلا يكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم متاخر بان ما مع المتاخر انما يظهر صحته في المعية
والتاخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها اي انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة
يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة
الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة
المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص
لا بد ان يكون عليته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد فنقول التلازم وامتناع
الانفكاك بينهما على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها
عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها
خالية عن الصور كلها فهي اي تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف ويقام
مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حالها بتعاقب على تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى
في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة ولما يكتنفها من الاعراض
وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور وخامسها كما
ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بحسبها
يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانها اي الاجسام مختلفة في اللوازم لقبول الاجسام
الانفكاك وكقبول الالتيام والتشكل التابع لها بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او بعسر كما في
العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اي عدم قبول تلك الانقسام والالتيام والتشكل كما في الفلكيات
وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان يكون
معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا يكون مبدأ للامور
المختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اي ثابت لبعض
من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما ليمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان
ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب اذ لا يخرج من ان يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام جواهر
مختصة هي مبادي لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والا اي وان لم يكن مقوما
للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه الى امر آخر مختص يستند هو اليه وتسلسل قال الامام الرازي
الذي يحصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والاين وغيرهما مستند الى قوى موجودة
في الاجسام واما ان تلك اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا بل الاقرب الظاهر عندنا انها

فيبطل الاعتراض بما ذكره من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية
المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلابد من استنادها الى صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيولى
الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل
هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى ح
فنقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم باق فلاي شيء يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا القدر جائز فلا
حاجة الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب
بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلابد من اختلافهما بامر جوهري مختص وربما
يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثمة امر هو مبدأ الكيفية يقتضي
رد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان في الجسم امرا هو مبدأ الكيفية فلا يجديكم ومن اين
يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك ونقول لم قلتم انه اي عود الماء الى البرودة
ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جري العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصور النوعية مع ضعفه لعدم
صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فتحققه واتقنه كيلا يحتاج الى التنبيه على ضعف ما
يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا عن بيان ماهية الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه
ونشرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال سادسها كل جسم له حيز طبيعي يقتضي طبعه حصوله
فيه ضرورة انه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه من التاثيرات القسرية لكان
له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا
يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى
الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر داخل فيه يختص به وهو
المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم ح بل لو خلي الجسم وطبعه لكان كالمجرد لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول
اذا خلي وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ح لا نسلم امكان خلوه في نفس الامر عن
تاثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض وخلق الارض وحدها كان نسبتها
الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط واذا جعلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان تقف
فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل كما قال
به ثابت بن قرة فانه قال ليس لشيء من الامكنة ما يختص بان يكون له دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بالطبع
دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود المدرة الى مركز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل
الجزء بل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما
مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم خلق

من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذي هو شيئية ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء
يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من
جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض
وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم
بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا منها ككل جزء من الارض فانه يطلب حيزا منها من اجزاء حيز الارض ويكون
المخصص لذلك الجسم بحيز معين امرا من خارج كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان
الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلي وطبعه لاتصل بكله
فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان ولو دام موجودا على حدة فانه لا يخرج عن قاسر فرعان على ان لكل جسم مكانا
طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا المكان الذي
هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر
ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا
وهو ظاهر فيما اذا لم يكونا مع المكان القسري في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منها طبيعيا او
يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرعين الجسم البسيط
له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى
حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي
اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج المركب المتساوي البسائط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق
وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا البسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد
يختلفان في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والماء مثلا ربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من
اقتضاء المائية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الانقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في البسائط
هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار وقد يقال الحق ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة
وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مانعا
للآخر في حركته او لا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بالقاسر وان تمانعا مثل ان يكون النار من تحت
والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر او لا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس
المركب في ذلك المكان لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو
اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب
احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء

حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط لضرورة تساوي
الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في الهيئة لكنهما يشتركان في الميل الى السفل فهما يغلبان النار
بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله
بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة
نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم الفصل الثاني من فصلي المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم
الطبيعي الذي تبين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في
هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى البسيط ومركب وليظهر لك وجه الانحصار فيهما من
بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي كل جزء منه مساو لكله في الاسم والحد كالماء
قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته
لا بمادته واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده او الصوري وحده لا يساويه في الاسم
والحد بل لا بد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اي مقداريا والى ذلك اشار المص بقوله والمراد بالجزء المذكور في
رسم البسيط هو الجزء المقداري والا ورد الهيولى والصورة فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر
فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما
اولا الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر
الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم
والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك
اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية فالعظم واللحم مثلا اذ
فيهما اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركهما في اسمائهما وحدودهما الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس
مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد
دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من
اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واما
النسبة بين الثالث والثاني فعموم من وجه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة
الطبائع او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة
بالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه وحده واما ان لا يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه
كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه
او يعتبر فلا يطلق كالشريان والعصب اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة
والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك

اى الذى ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة والحس فى الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم
والعظم ونظائرهما وفى الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم
الاول ما لا يكون جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساويا للكل فى الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك
والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثانى هو ما تركب بحسب
الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس
خرجت هذه الاعضاء ايضا ففى الجسم المركب اعتبارات اربعة ايضا مذكورة الآن ولها عمها واربعها اخصها على عكس ما تقدم و
بين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع ما لا تركيب حقيقة فيه فى نفس الامر
من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها اشكالا
طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعى للبسيط ما ذا فقال ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعى وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد
عليك من استحالة اللاتناهى فى الابعاد فلو خلى الجسم اى جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه
عنه من التأثيرات الخارجية يحيط به حد اى طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين
كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال
الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها فى طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها
النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعى للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان له اى للجسم البسيط بالمعنى
المراد فى هذا المقام قوة اى طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة التى للبسيط الا فعلا واحدا اى غير مختلف
بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا
او نقطة وهى امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل فى الكل متحدان وشكك فيما ذكر من ان الشكل الطبيعى
للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول الارض بسيطة على رأيكم وليست كرية لما عليها وفيها من الجبال والتلال
والاغوار والوهاد وقولكم فى دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه من تضاريس الارض وخشوناتها الواقعة على ظاهرها
ولا قدر لها بالنسبة اليها فهى اى تلك الخشونات على الارض كجاورسة على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه
نصف فرسخ يكون نسبته طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون
نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا تخرجها
الخشونات التى لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرية بحسب الحس لا يغنى اى لا يفيد قولكم المذكور اندفاع ذلك السؤال
اذ الكرية الحقيقية لا تقبل الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة فى الارض مع تلك الخشونات القادحة
فى كمال الكرة فان حقيقة الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لما
حصل لها من الاشكال فلا جرم بقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعى

بتلك الاسباب وذلك القدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكروي كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة
الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك
الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء
لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل لم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي فلا استحالة في ذلك الوجه الثاني الافلاك المكوكبة فيها
نقر اي حفر مركوز الكواكب فيها المختلفة بالقدر لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار فالمالية لتلك النقر والموضع ا
مختلف بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة
الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور
متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تحيط بها
هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاعلى نقر او متمم متصف بصورته الاولى الصورة
يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في
الفلك لانا نقول وان منع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود
الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب
والتداوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا كان في الافلاك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وانه
اذا جاز ان تحصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا
وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب ويدخل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي
العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر
منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الافلاك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل
والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تعرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا
الوجه الثالث بالفاعل عندهم لاشكال الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة
والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا يرى انها لم تفد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة
وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو المادة التي تتخلق منها الحيوان او النبات
واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز
كل منها يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا ان يختلف
افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما ادعينا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح
والخط والنقطة لا انه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا
فرع على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فالنار كلما كان اقرب الى المركز اي مركز العالم الذي هو وسط الكل

اذا كان في تعريبه مثلا كان اكثر حجما للابصار منه اذا كان ابعد عنه كراس جبل فذلك لان ظاهره اي سطح الماء اذا خلي
وطبعه اي موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لان البسيط السيال يقتضي طبيعته تساوي ابعاد اطرافه
عن المركز حتى تكون قطعة من سطح كري وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار راس الاناء شيئا واحدا
اذا لم يطر فيه دائرتان مركزهما واحد واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس لو اوترته على طرفيه من الدائرة الصغرى اعني
من القوس لو اوترته عليها من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطين بشكل
هلال يملأه الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء اعني
بما يملأ ما بين قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على راس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه بمنتصفهما وليس ثمة واسطة
بالمضاد اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى قدر واحد منها مقدار راس الاناء ثم الجسم
البسيط اي الذي لا تركيب فيه حقيقة من اجسام مختلفة الطبائع كما تبين ذلك عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب
فهو قسمان والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة
للبسيط واثنان للمركب والله اعلم **القسم الاول في الافلاك** وفيه مقاصد **المقصد الاول** ان الحكماء زعموا
ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي هي مع ما في ضمنها من الافلاك
الجزئية هذه العدة المذكورة من الافلاك كما ستطلع عليه تسعة كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المركز وللقمر فلك آخر موافق
المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي فلك الافلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى الفلك
عندهم بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي
ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا
لانه اقرب الينا من سائر الافلاك قالوا دل على وجودها الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطؤ او فيهما معا فانه
لا بد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية
من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فان ما هو اسفل يحجب ما هو اعلى اي يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اي
الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانه وجد القمر يحجب سائر السيارات ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم انه تحت
الجميع ووجد عطارد يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت
واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب لانها تمحي اضواءها اذا قربت منها لكن لها
اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل
الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان
من الشمس كثير بعد فلا يظهر ان عند كونهما على نصف النهار ليعلم بآلات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما
اختلاف منظر او لا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال بان الشمس كشمسة القلادة متوسطة بين
الستة السيارة اعني بين العلوية وبين السفليين والقمر قد تاكد هذا الكلام بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا وغيره

من متقدمي هذه الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة خال على صفحتها ومنهم من ادعى انه راهما اي عطارد و
كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفوق فلك الشمس كذب ذلك البعض و
ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء
فوق مركزه بالتعليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فيجوز ان يكون احدهما هذه النقطة و
والاخرى عطارد فهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك الثوابت من فلك الافلاك
وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارات عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وستعرفها عليك عما ان شاء الله
تعالى ومبناه اي مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا ولا يجوز ان يكون هناك
فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اي امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان الكواكب
على نطاقات اي اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها
او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات باسرها مفترقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اي
اثبات النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج المركز والتدوير والمتمم المختلفي الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جائز
فلم لا يجوز ان يكون الكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد فيكون هي اي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة
لجميع الكواكب فينبغي هذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك
الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه بحركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة
الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك فقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت في دوائر البروج على
ممثل زحل فيكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لا يجوز ان يكون الثوابت
كل واحد منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة وقولهم لبقاء نسبها اي نسب بعض
الثوابت الى البعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة في كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها
في اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة وبطؤا وجهة فلا تتغير بتلك الحركات نسبها
واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اي بعض الثوابت على الافلاك تحت الافلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من
الترتيب وحكاية الكسف اي كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففي ما يقع من الثوابت في
مدارها اي محاذيا للمدارات السيارة على ما يتصور كونها كاسفة بها خاصة لنا عند رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها
فكيف السبيل الى الجزم في غيرها اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات
او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها
فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا **المقصد الثاني** في المحدد اي
في اثبات جسم يحدد الجهات وتعيين وضعها وفي بيان احكامه قالوا اي الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك
الاين بالحصول فيه اي بالقرب منه وبالحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويتوجه المتحرك

كذا اي جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية فصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض
كذلك اي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لانتقال الجسم بتحرك في الكيف
من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصد المتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصد الحركة
وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول بالسواد
المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل لتحصله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم
بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اي تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة
لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي
الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد
مشار اليه موجود في الخارج ولا شك في انه اي الجهة شيء ذو وضع اي مادي لا مجرد الجسم في المفارق بالوصول
لا الى القرب منه ولا شك ايضا في انها اي الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انقسمت في ذلك
الماخذ والامتداد فالجهة احد جزئيها لا هي بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انقطعت اي وصلت الى جزئيها الاقرب
فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اي ذلك الجزء الاقرب وحده هو الجهة دون ما وراءه
اي لا مدخل له في تلك الجهة والا وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل
ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة اليها باعتبار كلية
في الجهة لا اليها اجيب بان هذا ينافي جهة الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كان منتهى الجهة مسافة لا جهة هذا خلف واذا ثبت
ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة ومسافة الحركة فهي اي الجهة
نهايات وحدود كالاطراف هي اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد
واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا وان لم تكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما لكانت الجهة
امرا متميزا بالاستقلال فكانت منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وقد
ابان بطلانه لما عرفت من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة ايضا فلو لم يكن الجهة حدودا مختلفة
الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اي نفي اما في الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه اي الخلاء
بلا معينة محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء اي او هي في الملاء المتشابه الذي لا يوجد فيه محدود مختلفة
الحقائق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيها اي جزئي الملاء
المتشابه مطلوبا بالطبع الاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة لا يكون جهات
موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها وقد علمت في مباحث
الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو
والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان اصلا واحديهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم يحدد هما

بما يعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كرياً فيتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز
هو ابعد نقطة من المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها لا ان غير الكري من الاجسام لا يتحدد الا
القرب منه واما البعد منه فغير متحدد لا به وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد
اكثر فلا ينضبط بها جهتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري واحداً والا فاما ان
يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي ينتهي بالاشارات الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا
لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشواً لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من
ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها خارجاً عن الاخر فاي جهة
من الاخر فيكون الجهة متحددة قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لا متحددة بهما والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشيء منها
الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجاً عنه فالبعد عنه الى دين فقد ثبت بما
قررناه وجه ذكره بما تتحدد والجهات الحقيقية محيطة بالكل اي بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة
الفوق ومركزه الذي تتساوى ابعاده عنه وينتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو لما تقرر اي المحدد
احكام منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة والا جاز الانحلال والتالي باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المحدد
اذا كان مركباً من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقياً باحد جانبيه شيئاً وغير ملاقيه بجانبه الاخر
ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا
لاقى احدهما شيئاً جاز ان يلاقيه الاخر وذلك انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال
لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم
الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي اعني الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي
قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به ومنها اي ومن احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك
سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه
يحجب عن ذلك قال الامام الرازي لا نم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان
فلئن قيل فهما يحجبان عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكاً تاماً واعلم ان هذا الذي ذكره
لا يمشي في المحدد اذ ليس له وراء حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا ان يقال لو كان
المحدد او فلك الثوابت ملوناً لوجب رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفاً كلون الزجاج فلا يرى من بعيد
ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون
الزرقة امر يحدث في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق تتفاوت الزرقة بتفاوت قعره قرباً و
بعداً فالزرقة المذكورة لون تخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعيد عمقه لانا نقول الزرقة
قد يكون لوناً متخيلاً كما ذكرتم وقد يكون ايضا لوناً حقيقياً قائماً بالاجسام واما الدليل القائم على انه لا يحدث الا

بذلك بطريق التخيل اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الارادة المرئية لوناً حقيقياً لاحد الفلكين ومنها انه اي
المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط او نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين
وهما يصححان حركة محلها بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة
قبله اي قبليه لانه وهذا الدليل بناء على تحديد الجهة مختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والوجه العام للكل انها متحركة
بالاستدارة بدلالة الآثار قطعاً ففيها مبدأ ميل مستدير ميل مستدير الفعل لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها
مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير
يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركته كالدحرجة في الكرة و
كما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معاً وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية
للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمي
الى فوق مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدئه كما مر ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا
بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت
وتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة
فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم وللمانع ان يمنع التلازم
بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان
يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة ولا ثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل
فيمتنع التخلف فلو وجدا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل
كالحركة فالحركة توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة
عندكم فيجوز ان تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيين وقال
الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت هي اي الافلاك حارة
لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك
لكونها بسيطة والتالي باطل والا كان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولاستحالة التالي بطل ما ذكر
ولاستحال ان يسخن الشمس وحدها حال طلوعها دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها
اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة
ما ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان
الطبقة الزمهريرية تمنعه او نقول الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف
المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المص على المعتمد اعتراضاً ثانياً وهو قوله والقياس عليها اي
قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل شعاعها هي المسخنة اذا انعكست من

سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها
كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك المحاذية بالعرض اشعة لتقتضي تسخينها اعتراضا خامسا اعني قوله وما ذكره منقوض بكرة
النار لثبوتها واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يقال الطبيعة الزمهريرية
تقاومها ولا يتصور مثلها للافلاك المتسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان
الرطوبة سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية بهذه السهولة واليبوسة عسره اي كيفية
مقتضية لعسر القبول او الترك ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء
القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم توجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك
وان لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك
لا تصح عليها ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان يكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك
لان كل جسم له حيز طبيعي كما مر فللصورتين اي الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز
طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان لجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال لانهما اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان
معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اي عن
ذلك المكان الواحد الطبيعي وهو اي الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فلاجل
الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما
الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة وان كانت
الفاسدة في مكانها جاز ان تتحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت
باقية الى مكان نفسها وان كانتا في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع
الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد تقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل
والحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى تحصل
هناك جسمان تقتضيان مكانا واحدا فيقال حصولهما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل وليس شيء منهما او احدهما عنه فيلزم صحة الحركة
وانه اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا محال بل تعدم واحدة من الصورتين عند ما توجد الاخرى
منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة وهي
وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين وجه تحقيقه اي تحقيق ما ذكرنا من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان
الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقائق المختلفة
يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان الجواب اظهر ومنها انها لا تتحرك في الكم اي لا يزداد
مقداره اي المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما المحدد فلانه لو
ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل محدب المحدد اليه ويلزم من ذلك الزيادة وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور ثمة

مكان خالي ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثم شئ ينتقل اليه بدله الشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه
مثل المحدب في الماهية والبساطة اي بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشئ
حكم مثله فكذا محدب الحوي المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور
انتقاصه فكذا مقعره المساوي لمحدبه وهكذا انسوق الكلام الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب
اي محدب المحدد بالزيادة والنقصان ليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان
ولا شئ يملاء مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب الحوي
بمقدار ازدياده وان ينتقص ويزداد محدب الحوي بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا انه اي الدليل المذكور لا يتاتى في
ساير الافلاك لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا في المحدد ولو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك
في مقعره لجواز تركيبه من بسائط مختلفة الحقائق فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت
هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على ساير الا على
ساير ... فالمنع على دليله ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان
يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء بالقول بجواز خلق الله جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم
خلاء ومنها ان فيه اي في المحدد وكذا في ساير الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة
الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان يكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان
فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه اشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروه طريقا لميا فقالوا
في الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاء المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي فلا يكون
اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الآخر اي دون الجزء الآخر الذي فيه البعض الآخر
اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذي عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة
كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء فاما ان لا يحصل كل جزء في شئ من الاجزاء في
حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع من تلك الاوضاع وانه محال او يحصل الكل في الكل اي كل جزء من
الاجزاء في كل واحد من الاحياز ... الاوضاع اما معا وانه محال لاستحالة ان يكون جزء واحد في
حالة واحدة في احياز متعددة على اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك اي الحصول على سبيل البدل هو ان ينتقل جزء
الى مكان جزء آخر ووضعه لتقتضي كونه اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير
... قالوا اختصاص كل جزء من الفلك ... وضع ... معين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول
لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي
صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة
ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب

وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه اى على الوجه الاول المذكور فى الكتاب انه بناء على البساطة ولم
يثبت البساطة بما ذكرتموه لغير المحدد من الافلاك فيقصر دليلكم ههنا عن مدعاكم ولئن سلم ثبوت البساطة فى الكل
قلنا هى لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان تتحرك الى جميع الجهات
اى الجوانب دفعة واحدة وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم و
ايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من تعيين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا فى
الصغر والكبر يرسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء
جميع النقط المفروضة فيها اى فى البسيط وصلاحيتها للقطبية وللسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة
او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذى بصيرة ولا يمكن استناد ذلك اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها
لرسم الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا لمرجح معد للقابل فينقل الكلام اليه لانه نسبته
الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير حاجة
الى داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات
التى يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب
موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا مبنى على البساطة
فيرد عليه ما ورد على الاول مع شئ زائد وهو ان صحة الحركة المستديرة يستلزم صحة وجود مبدأ الميل
المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم
لمنافاته لميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة لاجتماعهما فى الكرة المدحرجة والعجلة ومنها
انه قيل هو اى المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المتحرك لجميع الافلاك الباقية معه
على سبيل التبعية فى اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان
قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة
نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم يعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان
لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد بها عادت الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك
الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها تشاهد اولا من حركات الافلاك
لانها اظهر باظهارها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت فى مكانها
على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع فلذلك قال قطباها اى قطبا هذه الحركة
او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسمانى وهو المحدد مع ما فى ضمنه ومنطقته اعنى اعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث
يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار بسبب تعادل الليل والنهار فى بقاع الارض وهى اى المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون
لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شئ منها ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء ويكون ملازمة لسمت الراس

مارة به وهو دورة تامة من الارض يسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا يلازم سمت الراس في
خط الاستواء بل يميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الراس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ثم ترجع
من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم يميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة عن سمت الراس
الى غاية مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت هكذا حالها دائما اذ تميل تارة اخرى
الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس
مائل عن معدل النهار ليس واقعا في سطحه والا لم تمل عن المعدل شمالا وجنوبا وان الشمس اذا قارنت كوكبا من الكواكب
الثابتة تخلفت الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها
الخاصة كما ستعرفها بها تدرك الشمس الثوابت التي في جهة الشرق منها لم تتجاوزها وتخلفها اياها الى المغرب فتفرض
دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها كانها اي كان تلك الدائرة المتوهمة
القاطعة مدار الشمس الذي تتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها وتسمى
الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة
ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة وانها اي
الدائرة الموازية تقطع معدل النهار منصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين عظيمتين
تفرضان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما مر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون
على نقطتين مشتركتين بينهما ويسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت
الشمس منهما سوى موضعين هما تحت القطبين فما يتجاوزها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من المعدل
هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما يتجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال
الخريفي لانه مبدأه في معظم المعمورة ايضا وتفرض على منتصفها اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين
في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين ويسميان اي هاتان النقطتان
المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في الطرف الشمالي من المعدل هي الانقلاب
الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في الطرف الجنوبي
من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع
اعني الاعتدالين والانقلابين تنقسم منطقة البروج الى اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع الشمس واحدا
منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة ثلثة اقسام متساوية
فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج منقسما الى اثنى عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام متقاطعة على
قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام وح تفصل بين كل سمتين منها
نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط بها اي بالاقسام كلها ست دوائر وسموا كل قطعة منها فيما سواه [illegible]

دقائق وقسموا الدقائق اي كل واحدة منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني وكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا
الثوالث وسموها روابع ثم الى ما زاد ما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي
دائرتين يسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة جزات البطيخ
يسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة واخذوا
اسماء البروج الاثنى عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية
لها حين التسمية انها اي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء
بحالها لان البروج اقسام للفلك التاسع ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها
عن الموازاة بحركة البطيئة فكان المناسب تغير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يودي الى الالتباس وابتداء ارووا
اعتبار البروج وافتتاح الدورها الى الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال
ظهر في المركبات من انواع النباتات نشو ونماء وبدا فيها مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان تتم الدور بها
عليه من جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اي من البروج بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي وهي
الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب
الصيفي والاعتدال الخريفي وهي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية كذلك وثلثة منها بين الانقلاب الخريفي و
الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب
الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق
الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها
بهذا الاسم ولا بد ان تمر هذه الدائرة بغاية البعد بين المنطقتين كما بين في الاكر فتقطعهما على نقطتين
من المعدل تمر بالانقلابين ومن المنطقة تنظرها والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما
صرح به فنظيرها على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في
قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وبغاية البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة
للدوائر العظام وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يكون اي قطباها في الدائرتين اعني
المنطقتين فانها مقاطعة لهما على قوائم لمرورها باقطابهما وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل
منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها في تقاطعين في كل منهما والواقع
فيهما اي في منطقتي المعدل وفلك البروج هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب
الاربعة وتوهموا دائرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وجزء من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه
الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي نسب اليه الاستقامة كما قال والقوس
الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة تسمى ميل ذلك الجزء عن المعدل والاعظم هو الميل

اجزاء هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه اي بين المعدل وبين الكوكب يعني وبين طرف خط تخرج
من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكواكب بعده اي بعد الكواكب عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم
مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام مارة بقطبي البروج وبجزء ما من اجزاء
معدل النهار ايضا او بكوكب ما ويسموها دائرة العرض للقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل
او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح ثابتة
واما ان كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها فمنه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه
منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او اعراض عنها ومن ثم
تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني له عن المعدل وهذه الدائرة
ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهذه اي الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام توهموها على الفلك لا بالنسبة الى
السفليات ثلاثة منها متحدة بالشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاوليين بالشخص
فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين في الاكر من انه يستحيل ان تتقاطع دائرتان عظيمتان على قطعتين
بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان يمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين في جهة
واحدة اقل من اربعة وعشرين جزء فلا يجوز ان تتقاطعا واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق والتخيل الصحيح شاهد
ببطلانه واثنتان منها متحدتان بالنوع لا تتناهى اشخاصهما اعني دائرتي الميل والعرض فانهما تتعددان بحسب النقط المفروضة
على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى وكل واحد منهما قد ينطبق على المارة
بالاقطاب وذلك اذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له ميل اول
او ميل ثاني واقعا عليها اي على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة في كل واحد من حدي دائرتي
الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف
الظاهر والنصف الخفي من الفلك ويسمى هذه الدائرة دائرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة
الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع لان كل بقعة
من الارض لها افق على حدة وقطباها سمت الراس والقدم في تلك البقعة واربعة من هذه الخمس تمر بقطبيها اي
بقطبي الافق فتكون هي ايضا بملاحظة السفليات فالثانية منها تمر بقطبي الافق وبقطبي المعدل وهي دائرة وسط
السماء ويسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف
الليل هو حين وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعدة والهابطة من الفلك وبين النصف الشرقي
منه فان الكوكب اذا طلع من الافق تتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار
وهناك نهاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها تناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب
ينحط عن الافق تتزايد انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه

ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقص الانحطاط الى ان يبلغ الافق من جهة المشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط
تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس
الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط
منه او النصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل اذ ذلك
لمرورها باقطابهما فهما يمران بقطبيها لما مر والثالثة منها تمر بقطبي الافق وتمر ايضا بقطبي هذه الدائرة اعني
السماوية المسماة في المشهور بنصف النهار فيكون مارة بسمتي الراس والقدم وبقطبي المشرق والمغرب وتسمى
هذه الدائرة الثالثة دائرة اول السموات لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما
ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي والنصف
الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة
من هذه الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة فيكون ابدا مقاطعة لها على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد
يقطع المنطقة لا على زوايا قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس
الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية
وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي ذلك وللثوابت وغيره كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية
وهذه الدائرة في وسطها والخامسة منها تمر بقطبي الافق وبكوكب ما اي برأس خط خارج من مركز العالم الى
سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من
جانب المشرق ارتفاعه وبين جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي
والثانية ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب المغرب او المشرق والقوس
الواقعة بين الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب يسمى بالسمت فاذا
انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموات لم يكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتي المشرق
والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب ينطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال
عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى ينطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين والانطباق
عليها انما يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت وينطبق هذه الدائرة عليها اي على اول السموات
ان كان الكوكب عليها ولم يكن الكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في
احدى القطبين واما اذا فرض انه في احدهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس
او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموات وهذه الدوائر الخمس والاخيرة
منها نوعيتان بل كل واحدة منهما اشخاص كثيرة غير محصورة لكنه لم يتغير في كل بقعة بل كل واحدة منها
لا يكون في بقعة واحدة متعددة بل تختص الاولى اعني دائرة الافق ودائرة وسط السماء ودائرة اول السموات

وشتان ما بينهما تتغيران في بقعة واحدة آناً فآناً وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكواكب ودائرة وسط
السماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لها حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر
العظام وغيرها وما يبتنى عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا بحث من جهة الشرع في مثلها ولا يتعلق باعتقاد
ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها لئلا يقف على مقصد هو في
علم الهيئة واذا رأيته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت فلم يهولك اي لم يفزعك سماع هذه الالفاظ ذوات
الدعاقع القعقعة وصوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني ان هذه الالفاظ
اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذه ما ذكره ولقائل ان يقول لا شك ان الكرة اذا
تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان
يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبيها دوائر
صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها والبطوء متفاوت جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ
مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع
مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة ومهما وقع يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه واشباهها
وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة تخيلية تخيلا مطابقا لما في نفس الامر لما يشهد به الفطرة السليمة وليس
من التخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي رأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات
في السرعة والبطوء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق
الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت
تلك الالفاظ بحيث يجب ان يعتنى بشانها ولا يلتفت الى من يزدريها بالحجر والعصبية الباعثة على ذلك والله المستعان
على كل حال **المقصد الثالث** في فلك الثوابت قد زعموا ان لها اي الثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية
تبعا لفلك الافلاك حركة خاصة بها بطيئة جدا وانما تتم الدورة في ثلثين الف سنة هذا اقول قد اشتهر فيما بين العامة
ولا اصل لها عند اصحاب الارصاد وقيل انما تتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة بناء على ان بطليموس وجد بالرصد
انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء
على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تتمها في خمسة وعشرين
الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين
سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد فانهم لما احسوا
منها بحركة بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفتها واعتقدوا انها تتم الدورة لدوامها على زعمهم فقدروا بالحساب
تمام الدورة في هذه المدة المختلف فيها كما لخصناه وانما سميت ما عدا السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطوء
حركتها فلا تحس الا بتدقيق النظر في احوالها المرصودة بارصاد بينها مدة طويلة ولذلك خفيت على الاوائل حتى زعموا

ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما ثبات اوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة وليختم هذا البحث بفائدتين ننتفع بهما فيما ياتيك بعد من الاختلاف حركات السيارات في الروية سرعة وبطأ واستقامة ورجوعا اذ لابد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون لاي للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج بهما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يقابله والفلك الخارج المركز فلك يحيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اي يميل مركزه الى جانب منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر المائل هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز يسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد فخارجها في ثخن افلاك موافقة المركز مسماة بالمثلات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن المثل والآخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والآخر محوي له ويسميان بالمتمم اذ بانضمامهما الى الخارج تم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزئه وهما ليسا متساوي الثخن بل هما اخذان من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى دقة اي ينقص شيأ فشيأ ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من احدهما وهو المتمم الحاوي محدبه الى محدب الخارج ومن الآخر وهو المتمم المحوي لمقعره اي مقعر الخارج متبادلين حال من المستتر في اخذان اي هما ياخذان في ذلك الغلظ المندرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متبادلين في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع المجوسم الداخل في الخارج والحاوي الخارج عنه متساويا في جميع الاجزاء سواء ان اقرا احدهما يجبر لغلظ الآخر ويكون في الوسط منهما من المتممين حجمها سواء اي يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما ودقته يساوي غلظ الآخر ورقته ويكون مقعر الداخل اي المحوي موازيا المحدب الخارج اي الحاوي و يكون مركزهما اي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج آخر كاحد خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليها البرهان ويشهد له التخيل الصحيح ممن له ادنى مسكة والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة الارض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى ويكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك ولا يتصور له اي للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى مقعر فيفرض انه كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك الذي هو في ثخنه دائرا حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل موافق المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة ايضا كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز الفائدة الثانية الفلك الموافق المركز يقطع هو بل المتحرك بحركته عند

مركز الارض [illegible]

ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك ولا
يختلف المتحرك على الموافق منه اي من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة
التي يتحرك عليه فلا يحس فيه اي في المتحرك على الموافق سرعة وبطوء الى مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو
في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه
لا يختلف منه اي من مركز نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنه اي
حركة الخارج يختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا
وغاية القرب منا عند نقطة في وسطه اي وسط هذا النصف بها اي بتلك النقطة يماس هذا النصف او الخارج مقعر
المائل ان اريد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر وتسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الآخر منه اي من الخارج ابعد
منه اي من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى
هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج او المتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية
اصغر اما القوس فبحسب الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك بطيئا ويرسم في ذلك المقدار من
الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف
مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في
احد نصفيه الى التوالي من حامله اي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك
مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركته اي
حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الاخر الى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس
في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى بطيئا بل ربما ساواه اي ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا
يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء المنطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة و
ربما زاد التدوير عليه اي على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كانت متحركا اليها
الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعته في النصف الموافق للحامل الى بطوء في
النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما
اي بين السرعة والبطوء حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع
وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما
منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس وغاية سرعة كل منهما فيما بين الوقوفين وايضا فاحد نصفي التدوير
البعد منا فيرى القوس المقطوع منه اي من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء
دون الاسراع فتنصفه اي فتنصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك
المنتصف ذروة والنصف الآخر منه اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع ابطاء ومنتصفه نصف النصف

طرآخر هو البعد والاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكرنا ان الاسراع والابطاء يحصلان
بكل واحد من اصلى الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير
المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه على الافلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها
مدار الايام والليالي وما يتركب منها مع ان اختلافاتها اقل من اختلاف غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهي
اما على فلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير على فلك موافق المركز والا اى
وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم يختلف بعدا او قربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض
فلا يختلف سرعة وبطوءا كما علمت والتالي باطل بالرصد اذ قد وجدنا ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال
الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي
وهو النصف الثاني منه اقل من النصف السنة فلا محالة يكون الشمس في النصف الاول ابطأ ومنها في النصف الثاني
وكيف كان الحال فله اى للكوكب الذي هو الشمس فلكان اما خارج مركز وقائل اراد به الممثل الذي يكون الخارج في
ثخنه واما تدوير وحامل له ايضا حركتان وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لابد هناك من حركتي التدوير وحامله
على وجه تحصيل الابطاء والاسراع المذكورين واما على اصل الخارج فلا حاجة فيها الى حركتين بل يكفيها حركة الخارج
ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير بحركتين فان قلت لابد لتحريك اوجها من حركة اخرى
هي حركة ممثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطوء ولا حاجة لها الى حركة
اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلابد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكر
وللشمس اختلاف واحد هو سرعة في نصف من فلكه بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطوء في نصف آخر بعينه
لا يتغير ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان
يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع
واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود واشار اليها بقوله فلنفرض التدوير
بحيث يتم دوره مع دورة حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولابد مع
ذلك ان يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وان يفرض حركة التدوير شبيهة
بها على وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها ليكون الدائرة التي
يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس
من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا ان بطليموس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة
دون التدوير ولا يستلزم مدارا خارج المركز **المقصد الخامس** في افلاك القمر لما كان القمر مثل الشمس في
الشهرة والانارة عقبها به وهو وحده لا كالشمس حيث يسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج
ويبطئ في نصف اخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص اسراعه

ولا البطاء بجزء معين منه دون آخر فعلم بذلك انه اي القمر على تدوير تتم دورة قبل دورة حامله فاذا فرض القمر في
موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع
او الابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من
فلك البروج وتنتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا
لعدم اختصاص السرعة والبطوء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل
العود الى جزء بعينه من البروج وذلك بطلان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى الجزء بعينه من البروج
بزمان قليل فالصحيح ان يقال تتم دوره بعد دورة حاملة ثم اذا قيس سرعته الى بطوئه لم يكن مثله
بل اسرع او ابطأ يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل
فعلم بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز اذ يكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية
في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت في الحالة العائدة بالنسبة الى نظيرتها ثم وجد
غاية سرعته في تربيعي الشمس اعني القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعيها في حضيض الخارج
المقتضي لغاية السرعة فالاوج مقابل مركزه فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان اوجه في تربيعها الآخر
خلاف التوالي فاذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني اي خلافه فلذلك
آخر سوى التدوير وحامله يخرج ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي يكون الخارج
المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا
متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي
غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر واوجه تقريبا عدا ان عنهما اي عن الشمس
بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة ثم يتقاربا
منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا ثانيا ثم ان منطقة التدوير التي تتحرك عليها مركز القمر في سطح
منطقة الخارج التي تتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج
والا كان القمر ملازما لها لا يحيد الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك دائما فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط
الارض على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف بل يقاطعه
يقاطع منطقة المائل فلك البروج ويقاطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احديهما هي التي اذا جاوزها
القمر حصل في الشمال من منطقة البروج ويسمى هذه النقطة الرأس والنقطة الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها
القمر حصل في الجنوب من فلك البروج ويسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين
وتشبيه طرفيه براسه وذنبه ثم اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالرأس مثلا كسوفا آخر فيه بعد زمان طويل رأينا الثاني
من الكسوفين متأخرا من الاول الى جهة الغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي

فلاى للقمر فلك آخر سوى الثلاثة المذكورة يحركها اى يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف التوالى ويظهر
حركته فى الجوزهر سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا
جاوزه كان له عرض عن المنطقة فى الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف
ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالى ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر فى الذنب
فيكون حينئذ عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض فى الجنوب كما وصفناه فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر
فيكون هناك غاية العرض الجنوبى ويتناقص ثانيا وغاية العرض فى الجانبين اى الشمال والجنوب سواء ثابت
لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء والتزايد فى العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه بعد
مجاوزة المنتصفين بنسبة واحدة فهى اى العروض المتزايدة او المتناقصة متساوية فى الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد
الشمالى للجزء العاشر من الراس شمالا يساوى العرض المتزايد الجنوبى العاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالى
للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالى يساوى العرض المتناقص الجنوبى للجزء الخامس من المنتصف الآخر فقد
تلخص مما ذكرناه ان له اى للقمر اربعة افلاك تدوير هو مركوز فى حامل خارج المركز هو فى ثخن مائل اى فلك الحامل
فيما بين سطحى فلك موافق المركز سمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به اى بذلك المائل فلك آخر
موافق مركزه ايضا لمركز العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالى فى نصف هو الاسفل الى خلافه فى نصف هو الاعلى
وللخارج حركة الى التوالى وللآخرين هى المائل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالى وله اى للقمر فى الطول اى فيما بين
المغرب والمشرق اختلافات ثلثة فاحدها هو الاختلاف الذى يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان على ذروة
التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط
الخارج منه المار بمركز القمر المنتهى اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا
من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم
فهذه الزاوية هى الاختلاف الناشى من التدوير فيحتاج تارة الى ان ينقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعنى حركة مركز
تدويره وتارة الى ان يزاد عليه حتى تحصل تقويمه اعنى حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير
وثانيها اختلاف الذى يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان فى الاوج او الحضيض كان قطره بعينه منطبقا على
الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التى هى
مبدا حركة الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان فى هاتين الحالتين مركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا
فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير ولا
اصلا ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشئ من مركزى
الخارج والعالم بل هما يحاذيان ابدا النقطة اخرى كما ستعرفه فيسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط تخالفان الذروة و
الحضيض المرئيين فى غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو

اختلاف واقع بين الذروتين علم اينيته ولم يعلم لميته وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده وبسبب حاملة الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان المقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول للقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما بين تنبيه لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر منها بعينه مجاوزا لذلك المركز كان خطا خرج من مركز التدوير منطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة من مركز الدائرة حينئذ نقول هذه الاصول التي قرروها في افلاك القمر وحركاتها مخرجها ان يكون القمر بل تشابه حركتها حركة تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له اي لمركز الخارج ايضا وان يكون تساوي قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك الخط المار بالمركز والاوج والحضيض غير مركزيهما اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوي بعد مركز التدوير من مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج والمحاذاة للقطر المذكور له يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر ثم انه اورد ههنا كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف اي كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب له ان الافلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلال لوجود اللازم الذي هي تلك احوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة ههنا اذ يجوز ان يكون ثم وضع آخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الآخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس تفاوته اي انتفاء الوضع الآخر ضروريا ولا مبرهنا **المقصد السادس في افلاك الخمسة الباقية** المسماة بالمتحيرة اليها يكون سرعة في الحركة الى توالي البروج فتاخذ في بطوء يتزايد ذلك البطوء الى ان يقف ههنا الكوكب في جزء من اجزاء البروج اياما ثم ياخذ في الرجوع الى خلاف التوالي مندرجا اي كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم ياخذ في البطوء في رجوعها الى ان يقف ثانيا ثم يستقيم اي يتحرك الى التوالي مندرجا في السرعة في استقامتها الى غاية ويعرض ذلك الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطوئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد في كل منها فعلم بما ذكر من احوال انها في تداوير يتحرك

۲۰

في نصفه المخالف على حركة حاملة كما مر في الفائدة الثانية ثم انها اي الكواكب الخمسة تكون قريبة من الشمس فلنفرضها
مقارنة اياها ثم يفارقها متخلفة عنها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة
وعطارد يقاربان الشمس مستقيمين ثم يفترقان عن الشمس حتى يصيران شرقيتين عنها فيطلعان بعدها ويغربان ا
بعدها كذلك متباعدين في هذا التفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد
عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالي متقاربين منها حتى يقارناها راجعين مقارنة ثانية ثم يفترقان
اي يصيران غربيين عنها فيغربان حينئذ قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان قبلها متباعدين في التغرب عنها
الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارناها فانها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك
ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدها عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط واما البواقي من
المتحيرة وهي العلوية فليست كذلك فان رجوعها بلا واسطة انما يكون وهي في مقابلة الشمس وفي الحضيض حينئذ كما ان
اوسط استقامتها انما يكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ في الذروة والكواكب الخمسة يختلف بعدها الصباحي
والمسائي كانه اراد به نصف قطر تدويرها يلونه قولا عن الشمس الا في الزهرة وعطارد وكان غاية بعدها صباحا
ومساء انما هي بحسب نصف قطرها والمسطور في كتب الفن ان القسي التداويرية الطالعية كانت [illegible]
لم يوجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بقرب
تدويرها من الارض تارة فيكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها
فلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حاملا لمركز حامله فقال والبعد المذكور اي البعد
الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد في اجزاء الجوزاء واول الجدي
اعظم مما في سواهما اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو اي تدويره حينئذ اقرب الى الارض
فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين والاوج لا محالة
مقابله فهو اي الاوج اذن يتحرك الى المغرب اي الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز
تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اي
الى التوالي كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها ستة وذلك لانا اذا
فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى اخر الجوزاء حتى يحصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع
معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي بل آخر القوس
فقد تحرك حينئذ المركز ثلثة بروج والاوج ستة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من اخر الجوزاء الى الحمل
والاوج من اول الجدي الى الحمل فان انعكس الامر ثانيا فلا يكون حركة شئ منهما متشابهة بل احدهما اسرع من الاخرى
تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل المركز الى تربيع الحمل على التوالي
وهو اخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالي وهو اول الجدي فيكون المركز حينئذ في الحضيض واذا وصل

المركز الى تربيع الثاني وهو اول الجدي وصل بالاوج اليه الى تربيع الثاني وهو اخر الجوزا فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين قوله استقابلة سهو من القلم والصواب مستقارنة اى يتقارن الاوج مركز التدوير في الميزان وفي الحمل وقوله مركز التدوير ايضا سهو والصحيح خارج الاصل او مركز الحامل المحرك تحركه الى خلاف التوالي ويسمى ذلك المحرك المدير لادارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الصباحي والمسائي في الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه في الحمل فهو اى تدوير عطارد في الحمل اقرب الى الارض منه في الميزان فعلم ان المدير خارج مركز وان اوجه في الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطره التدوير اصغر ما يكون فاما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك اصغر ثم تخالف بعد الشمس عن الثوابت وهي اى الشمس في الاعتدالين ويعلم بهذا الاختلاف اذا رصدنا كسوفين وهي فيما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي اى الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد يوافقها اى يوافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو اى ذلك اما لاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا واما لتوافقها اى تتوافق المحركات المتعددة في الحركة بان يوافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض اخر جهة وكما كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هي المثلات ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض مركز تدوير زهرة شمالي ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا واما عرض مركز جرمهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان المنطقتين من مداري مركزي تدويرهما على الراس كان يدار بها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الراس حصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذي تحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها وتباعد المدار عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهي منتصف ما بين العقدتين ثم يقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها وهي اى الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم يصير النصف الاخر الذي كان جنوبيا وقد صار هو الآن شماليا وصار النصف الآخر الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبيا وتباعد المدار عنها في الجانبين الى غاية ما هي منتصف هذا النصف ثم تتقارب اليها حتى ينطبق عليها وتبادل النصفان في الجهة وهكذا دائما فيكون المراد تدوير الزهرة دائما على المنطقة وانما في الشمال عنها وانما عطارد فهو بالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الآخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دائما اما على الجنوب عنها ثم انها اى للزهرة وعطارد عرضان آخران متغايران لعرضيهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه فان القطر من تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كان امداد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان الانطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين او هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المنطبقين وينفصل عنها اخرى ولذلك ما امكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من تدويرهما القاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه لا الفهم ميل يقتضي عرضا وكيفية مسطورة في كتبهم ولقد احسن في هذه العوائد نوعهما في الاكثر المباحث السابقة وترك تفاصيلها لكان احسن لان

انتهى

التعرض لها على الوجه الذي اورده ادى الى انتشار الكلام وصعوبة الفهم وقد يكلها بمباحث اخرى يوجب زيادة في الصعوبة
فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك
يجب ان يكون دورية متشابهة تحيروا اي في مبدا هذه الاختلافات المعلومة بالمشاهدة والرصد في هذه الكواكب
ولم ينبسوا اي لم يتكلموا فيه اي في ذلك المبدا بذات شفة اي بكلمة كافية شافية والذي نجي بالعدم على قاعدتهم في هيئة افلاك
عطارد وبعد ما قد مناه من عدم الاستدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة انها اي تلك القاعدة
يستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل كما نبهنا عليه في المدرك بالرصد خلافه فانها وجدت متشابهة اي ان حركة
مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى يسمى تلك النقطة مركز معدل المسير وهي من مركز العالم ومركز الخارج
الذي هو المدير وشمل هذا الاشكال والدلالة على افلاك العلوية والزهرة ايضا والذي نجي بالعدم على قاعدتهم في الكل ان حركات
الافلاك ارادية على رايهم فيها اذ يمتنع ان يختلف تلك الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها اي على الافلاك من
ارادات جزئية لا بد منها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اي القضية الكلية لا يكفي في الحركة الجزئية المتعلقة بالجهة
والحق احالة ذلك كله الى الفاعل المختار فانها نجاة من هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه القسم الثاني
من الاقسام الخمسة في الكواكب وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه يظهر كمودته اي قتمته
القريبة من السواد عند الخسوف وليس متغير الجهات بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه وبعده
منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من جنوبها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر
مستنيرا كما في المراة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه
مستنيرة لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على
ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص
وللزحل قتمة مع كدورة وفيه اي في هذا القسم مقاصد خمسة الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه
المقابل لها ابدا مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس محاذيا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها ودونا مظلما
فلا يرى لها ضوء اصلا ولنفرض دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه منطبقة على دائرة الضوء وهي
الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ولتفرض دائرة الرؤية ثابتة ونقول دائرة الضوء تزول لا محالة بزوال آه زوال
القمر من المسامتة اي مقارنة الشمس بعد الانفراج بينهما آه بعد زوال الانطباق وحصول الانكساف وتقاطع بين الدائرتين
يقع شيء منها الوجه المضيء مستتر بين نصفيها وحينئذ يرى قوس من الوجه المضيء فهذا المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يكثر بالبعد
عن الشمس مع ازدياد المرئي من الوجه عظما حتى يصير الوجه المضيء بتمامه الينا وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد فتطابق سطح الدائرتين
مرة اخرى فتراه بدرا كاملا كدائرة تامة ثم ان النيرين بعد غاية بينهما يتقاربان من الجانب الآخر فتتقاطع حينئذ
الدائرتان مرة اخرى ويخرج منها شيء مستور من الوجه المضيء فيضعف كمال البدرية وهكذا يتخرق المضيء شيئا فشيئا حتى نرى هلالا
في جانب المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا نرى القمر يوما او اكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوءه وقته وقربه

من الشمس مع تنورها الغالب الساتر لما يقرب منها فيمتنع القمر بهذه الاسباب من الضيارة واما اذا كان بعيدا عنها في احد
جانبيها بمقدار اثني عشر درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق
قوة الباصرة **المقصد الثاني** في خسوف القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس لقرب العقدتين فيكون الارض
حينئذ واقعة بينه وبين الشمس فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كدرا كما هو لونه الاصلي وذلك لان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم
الشمس فيقع الظل الناشي من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض وراسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج
مقابل للجزء الذي فيه الشمس فان لم يكن للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احد العقدتين انخسف كله لانه اصغر من الارض
بل من مقطع الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ويمكث فيه زمانا اذا كان لا عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر جرم القمر ونصف
قطر دائرة الظل وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط
لم ينخسف القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج تماس دائرتين وان كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين
انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطعتين اي تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف
قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل
انخسف تمامه ومكث بحسب توغله في الظل **المقصد الثالث** في كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس في النهار
اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي حجب بيننا وبين الشمس لتوسطه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم ير ضوء
الشمس بل يرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فيظن ان الشمس قد ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف تغيرا حاليا في ذات الشمس
كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صغر القمر فربما كسف
الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التي يوترها الشمس بكذا فيحجب عنا تمامها وربما
يكون الشمس وقت الكسوف في حضيضها فلقربها منا يرى اكبر ويكون القمر حينئذ في اوجه فلبعده عنا يرى اصغر فلا يكسف جميع
صفحتها بل يبقى منها حلقة نورية محيطة به وقد روي انها اي الحلقة النورانية رؤيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته
وان كان للقمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فان كان ذلك العرض بقدر عرض مجموع نصف قطريهما لم يكسفها وان
اكثر منها فبطريق الاولى وان كان اقل منها كسفها بقدره وذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر
انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصفها وانها اي تلك الكرة تدور على مركز نفسها
بحركة مساوية لحركة فلكها فان كان نصفه المضيء الينا كما في حال المقابلة صار منورا او المظلم كما في المقارنة فمحاقا وفيما بينهما يختلف
قدر ما نراه من المضيء هلاليا ونصف دائرة وبدرا ويبطله اي يبطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه من امر الخسوف فان هذا
الاحتمال يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر الكلام ابن الهيثم الى
هذا الموضع لكنه ضرب عليه لعلمه آخرا اذ لا وجه لصحته وبالاعتراض على ما ذكرناه بعد تسليم الاصول التي بنوه عليها ان نفي هذا
الاحتمال الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بما ذكرناه من الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات
فلعل ثمة سببا آخر لاختلاف نور القمر مما لم يذكروه وما ذكرتم كما لا يبطله كان يكون شيء كالكوكب كمد تحت فلك القمر ينخسف في

بعض استقبالاته ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب يجوز ان يكون بخلق الفاعل المختار
النور في الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه في باقي الكواكب ابدا او استفادة
اي او استفادة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا وان كانت
مضيئة جدا لما بعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجسام السماوية المظلمة ثم تغير الحال فيهما دون باقي الكواكب وكيف
لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة
في انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة يوجب ذلك النور فيها كما في تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة
جدا المقصد الرابع في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون
فيه لاستحالة توافقهم في خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من سفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا فيختلف
باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه الثالث هو السوداوية في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا
الرابع هو محق النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز في تدويره هو في ثخن حامله وبينه وبين النار بعد بعيد و
لو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل للتسخن عندكم
فكيف يتسخن بها الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كسائر اجزائه القابلة قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات
اذ القمر حينئذ مركب من اجزاء متخالفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو
وجه القمر فانه مصور بصورة وجه الانسان له عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان
لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق على العينين و
ليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم مع زعمكم انه احسن النظام والجملة السابع هو اجسام سماوية مختلفة
معه في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل المقصد
الخامس في المجرة وهي الدائرة البيضاء المسماة عند العوام بسبيل التبان قيل احتراق حدث من الشمس في
تلك الدائرة في بعض الازمان السابقة وانما يصح اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحتراق وكان الفلك
قابلا للتأثير والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لغلبة
المدد في احدهما وكثرته في الآخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تتمايز حسا بل هي لشدة تكاثفها وصغرها
صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدي والغرض من نقل هذه الاختلافات ايراد ما ذكروه من الخرافات لتحقيق
تبيين للعاقل الفطن انه لا يثبت اي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه من ارائهم ويعتمدونه
وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بادنى النظر ثم البعض بالبعض يعتبر القسم الثالث
في العناصر وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول المتأخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط
جميع الاحياز اذا ترك وطبعه اي غير كائن من احياز العناصر المتأثرة لكان طالبا للمحيط وهي النار وهي
حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام

الملاقية لها فان قيل اليست فسرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها والنار رطبة لانها سهلة التشكل والترك
قلنا ذلك الذي ذكرته انما هو فيما عندنا من النيران وهي مخلوطة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان
النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار فوق الاخيرين وهذا الاقتضاء هو
خفته المضافة الى العنصرين الاخيرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اي لو خلي وطبعه
لاحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى سائر العناصر وبالعرض لما اي للهواء من البرد انما هو لمجاورة
الارض والماء وثقيل مطلق لطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اي حيز كان
من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الارض باردة يابسة وتحقيقهما الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض و
تحت الاخيرين وهذا الذي ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصرين الاخيرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها و
هو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعته الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب
المذكور يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء والهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى
الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الوضع المحكم الذي عليه الوجود قال الامام الناقضة لما ذكره ان يقال لم لا يجوز ان لا
يكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي تذكرها الآن اذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي
النار لشدة بساطتها اذ لا جسم احرف في طبيعته من النار ولها الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات ولانها تحيل الغير الى طبعها و
حصلت البواقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة الثاني انها الهواء لرطوبته ومطاوعته الانفعالات ولان
الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة فهي هواء الطف بالحرارة والباقيان بالبرودة
المكثفة فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا الثالث هي الماء اذ قبول التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس يحصل من تخلخله الهواء
والنار ومن تكاثفه الارض الرابع انها الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس انه البخار لتوسطه
بين الاربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد من
التعدد فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي التعدد وما منه تركيبها فاثنان على ثلثة اقوال الاول هي النار لانها في غاية
الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار منكسرة والماء ارض متخلخلة بالمزاج مع اجزاء نارية الثاني
هي الماء والارض مع الهواء بخار مائي وان هواء محترق لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس
للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هي الارض والهواء وقيل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابس
حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته وقيل العناصر ثلثة هي الارض والماء لما مر من افتقار الكائنات
الى الرطب واليابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام
بعضهم ان الثلثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة اعدادا ونها على ما مر بل هي اجسام مذكورة في كلام الآمدي
جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون
ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال بحجة المنافية بالحجة

بل لابد فی اثباته من ابطال الجمیع وهو مما لا سبیل الیه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لکن لیس یلزم من ذلک کونها انواعا
اذ لقائل ان یقول لم قلتم ان الاجسام لیست متجانسة ویکون الاختلاف حینئذ فیما بینها لا فی الصور المقومة والطبائع بل
بل فی الصفات الفاعل المختار سلمنا انها اربعة لکن لا نسلم ما ذکرتم من احوالها بل نقول فلم لا یجوز ان یکون کلها خفیفة طالبة للمحیط
او یکون کلها ثقیلة طالبة للمرکز فیکون ما فیها من التفاوت فی الاحیاز لتفاوتها فی الثقل والخفة فالاثقل یسبق الی المرکز من
الثقیل الطالب له ایضا والاخف یسبق الی المحیط من الخفیف الذی یطلبه ایضا الا تری ان الاجسام الارضیة المشارکة فی اصل الثقل
احوالها تتفاوت بتفاوت مراتبها فبعضها یرسب فی الماء الی التحت وبعضها یطفو فیه فلا یرسب وبعضها یطفو علیه ثم نقول بعد تسلیم وجود
النار فی الجملة لم یقم دلیل علی وجود کرة النار عند المحیط کما زعمتم وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام الی النار کما
عند الایراء والاحراق لا یقال الشهب دالة علی وجودها لانا نقول جاز ان یکون هناک هواء حار حقیقی استحالته
الادخنة المرتفعة الی النار فلا یثبت کرتها وان سلم وجود کرة النار فما الدلیل علی ان البسیط منها یصعب تشکلا حتی یثبت یبوسة النار
سامل الی ذلک بطریق التجربة وکیف یتصور التجربة فیها واما افناؤها الرطوبات عن الاجسام فلا یدل علی کونها یابسة فی جوهرها
لانه افناء للاجزاء المائیة ای هی رطوبة بمعنی البلة ولا دلیل فیه علی الیبوسة الطبیعیة فان الهواء ایضا یفعل ذلک الافناء مع
انه رطب الجوهر فان قلت ذلک ای افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فیه من اجزاء ناریة قلنا یجب ان
لا یکون الهواء البارد فاعلا لذلک اذ لا یتصور فیه الاجزاء الناریة مع انه یفنی الرطوبة ویخفف به الثوب المبلول بالجملة
فلا یمکن القطع به ای بان افناء الرطوبة بمعنی البلة یدل علی یبوسة المفنی فی ذاته لانه موجود بدونها کما فی الهواء وعلیکم الدلیل
الموجب للقطع به وکیف یقطع به شعاع الشمس یفعل ذلک مع انه لا یوصف فی نفسه بحر ولا یبوسة ولا غیرهما من الکیفیات ثم لا ان
نسلم ان الهواء حار بل بارد بطبعه وانما یستفید الحر من اشعة الشمس المنعکسة الیه من الارض فلذلک کلما کان الهواء ارفع وابعد عن
الارض کان اقل حرا لضعف الانعکاس الیه وبکذا کلما ازداد ارتفاعه قل حره فظهر برده حتی یصیر زمهریرا فی غایة البرودة
فلم قلتم ان ذلک البرد الشدید فی الهواء لیس له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الرشیة المائیة التی عادت الی برودتها الطبیعیة لعدم
یصل الیها اثر الانعکاس ولا نسلم ایضا انه رطب فانکم فسرتم الرطب علی ان مخالطة الرطب بالیابس یفیده استمساکا عن التشتت والهواء
لیس کذلک فان الاجزاء الترابیة لا تستمسک بمخالطته ثم لا نسلم ان طبیعة الماء الجمود ولو کان کذلک کان باطن الماء بالانجماد احری
من ظاهره وهو ظاهر عند العاقل فان جموده ببرد الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار
کیف تجمعون بین قولکم طبیعة الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بین القولین لانه سهل التشکل فی نفسه ویکفی فی ذوبانه
الذی یظهر مع السهولة ادنی سبب من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ینافی الرطوبة الجوهریة قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذی هو
مقتضی طبعه لا سهولة ونرد بانه المستلزم لما یستند الی امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم ان سائر الاقسام کالارض
لیس کذلک ای قابلا للذوبان بادنی سبب من الاسباب غایة ما فی الباب ان تلک الاسباب لما قل وقوعها او لم یقع
اصلا لم یقف علیها وعدم الوجدان لا یدل علی العدم فیجوز ان یکون الارض رطبة **المقصد الثانی** زعموا ان الارض
کرویة اما فی الطول ای فیما بین المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة فی العرض او التی لا عرض لها کلما کانت الی

المغرب كان طلوع الشمس وسائر الكواكب عليها متأخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التأخر في الطلوع والغروب
بتلك النسبة الا في الكرة وانما علمنا بذلك التأخر لانا اذا رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد شرقية في آخر
الليل ووجدناه في بلاد غربية عنها اي عن البلاد الاولى بمسافة معينة هي اقل منها قبل آخر الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية
عنها اي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى
قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغربية متأخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان
في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب فلان
السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت
رأسه وكذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه ويخفى فيه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك
الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق
والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار توغله في الشمال وقس على هذا حال السالك
فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المتقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا عنه بانه كتضاريس
صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كنسبة عرض شعيرة
على كرة قطرها ذراع وتصحيح كلامهم ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ آه او يخف فيما لقطه الحس والاعتراض على هذا الجواب
ان يقال هب ان ما ذكرتم كذلك فما تقولون فيما هو معمور بلا اذ لا يتأتى فيه ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقي
كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع الى البساطة ومقتضاها الكرة الحقيقية فلا شكل لها بعينها التضاريس وان قالوا
تلك تضاريس لم يحس بها بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض
والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المعمورة والمتوجه عليهم الجواب بالرجوع الى البساطة **المقصد الثالث** قالوا والماء ايضا
كروي لوجوه ثلثة الاول ان السائر في البحر يرى رأس جبل قبل اسفله يعني اذا ظهر عليه رأس الجبل ولازم سيره فيظهر شيئا فشيئا الى اسفل
كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لستر تقبيب الماء على هيئة حدبة الاستدارة له عن الرؤية لا لبعد
الماء شفاف لا لون له فلا يستره كالهواء لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه انما هو في الماء الصرف البسيط وهذا الماء
يخالطه اجزاء من الارضية ولذلك له لون كسائر المياه المرئية لنا الوجه الثاني ان الماء المرئي اي فوق يعود كريا
المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان الطبيعة تقتضي الكرية وانما يتم ذلك اذا
بين كونه كرة حقيقة والحس لا يعتمد عليه في مثله وبين الغير ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء اياه من جوانبه او تدحرجه
في الطريق او لسبب آخر لا نعلمه ثم اتم اي المتمسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء اينما كان فهو
قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر
البئر كما سبق وهذا لا ينبغي عليه لا يعطيه اي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء
في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب

وطلوع القطب وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائها **المقصد الرابع** الارض في وسط الكل اي مركزها
منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا ذلك
اي التقدير المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى الكواكب هناك اكبر وفي بعض الجوانب
ابعد منها فيرى الكوكب فيه اصغر والقول بحق في نفسه ماذكره ولم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت
الموجب له في الجسم اي لذلك القدر محسوسا وهو اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار
غير قليل في نفسه بل هو اكثر **المقصد الخامس** ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها
الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الارض وان كانا يتقاطعان
على تلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى خارجين الى سطح الفلك
الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس كان احدهما انطبق على
الآخر وصار موقعهما واحدا ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر
والخفي من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم دائرتين متطابقتين
مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره ولا ذلك حتى يكون
الظاهر اكبر ولابد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بل
لنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك
الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع
المرئي اذ فيها لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر فكانها معتبرة في الحس هنا
لعظم القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع وكلما كانت الزاوية اكبر
كان الاختلاف بين الموضعين اكبر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان من
الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق دائما فموضعه
الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان
له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة
الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين
فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا ما بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان
الواقعتان فيما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي
واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان فيتحد
التقاطعان على فلك البروج ويكون ح اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف
في الطول على ما اشار اليه بقوله فاذا اعتبر اي القمر نازلا والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط

سافلا فيكون الطول المرئي زائدا على ما نزل اي الصحيح ان يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يقتضيه
اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة
الطول المرئي او ينقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا
بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط السماء الرؤية كان الامر بالعكس مما ذكر اي يزاد ذلك القدر
على المرئي فيحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي فيحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل
واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق
وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا او ربما يستخرج بالحساب
شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر المقصد
السادس الارض ساكنة وقيل صاعدة وقيل هاوية اي متحركة ابدا الى اسفل ابدا ولا يزال الارض ينزل في
خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط وبطلانه بيان تناهي الابعاد اذ لا يتصور حركة الجسم فيما
سيما عند من يبطل الخلاء ايضا ولو كانت هابطة توجب ان يصغر اجرام الكواكب في كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة
دائما لكان كل يوم اقرب الى الافلاك وكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل انها تدور متحركة على مركز نفسها من
المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدناها والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما تتخيل بسبب حركة
الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس الينا ومن اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها
فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب الشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحدبتها من
جانب الغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فيظهر كذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الافلاك فيكون ح متحركا من
المشرق الى المغرب بل ليس ثمه فلك الاطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة
ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها عنه ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث تبدل اوضاعه منه مع ظن انه ساكن في مكانه
ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حيث يسير الغيم اليه وكذا يرى الغيم متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته
من امور قد نشاها في غلط الحس والبطلان ذلك اي تحركها على الاستدارة كما نقله القائل بذلك بوجوه ثلثة الاول ان
الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلة دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض وهي المشرق ان لا يقع
بموضعه الذي رمي منه بل بجهة الارض فلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر
ساعة مائة ميل فلا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم اذا
رمي الى خلاف جهة حركتها ان يبعد عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لاستواء
المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمي الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه جهارا
بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في
ذلك الزمان الذي وقع حركة الحجر صاعدا وهابطا فيه والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء المتصل بها متحركا

من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم مثلا يتحرك بحركة
الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك
الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعا اليه وعمدتهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها
مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع
وجود ذلك المبدأ فيها او هو اي وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة مع العائق
الطبيعي كهي لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما اشرنا اليه في مباحث الميل ثم لا نسلم تنافيهما اي تنافي الميلين
حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بينا من اجتماعهما اي الميلين في العجلة والدحرجة المقصد السابع ما يوازي من الارض
معدل النهار اي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه يسمى خط الاستواء والافق
يقطع المعدل مع جميع المدارات اليومية فيه بنصفين على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار
هناك في جميع السنة سواء لتساوي قوسيهما لوقوع احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا بحسب
حركة الشمس في السرعة والبطؤ بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يكترث به ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي
هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم يمر احديهما بقطبي الاخرى
فيقيد كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احدى الاعتدالين في اول الحمل والميزان يتساوى الليل
والنهار ويقطع الافق هناك ساير المدارات اليومية بنصفين اي بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين هو الظاهر الذي
يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في اي جانب كان من جانبي
الشمال والجنوب كان نهارهم اي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي الجانب
الآخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل
الشماليين اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية دولابية اي منتصبة غير مايلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق
منتصبا لا ميل الى شمال وجنوب ويسمى افقه مستقيما ويسامت الشمس رأس اهل البلاد التي هي عليه اي على خط
الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان
ويكون غاية بعده اي بعدها عن رأسهم عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء
وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي
بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس يسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين
من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد عرض البلد المعدل عن سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية الا ان الفصول لا يكون
متساوية في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان في حكم نقطة فيقال هناك ان فصولهم
ويطول صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين يسامت رؤسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية
وفيما جاوز ذلك لا يسامت رؤسهم بل يقرب منها في احد الانقلابين ويبعد عنها في الآخر وفصولهم كالمنقلبة

وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور فيها لا يغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين
ساعة وهي اي هذه الدورة حينئذ يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون
المدار الشتوي ابدي الخفاء فلا يطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة
في ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا يطلع الشمس
دورة واحدة فيكون الليل ثمه اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا
بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو عن ركاكة وفي المواضع التي يمر قطب البروج
على سمت رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الرأس انطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق وهما عظيمتان
على كرة واحدة فاذا مال القطب اي قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن الافق نصف
المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين تتقاطع العظيمتان على التناصف
واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء هي بعينها المواضع
التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها وفي المواضع التي تجاوزه هذه المواضع المذكورة ولم يصل
الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا يغرب وقوس اخرى منها يتوسطها
الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء لا يطلع وبينهما اي بين الجانبين قوسان اخريان يتوسطها الاعتدالان احديهما
وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر
جنوبيا يطلع مستقيمة ويغرب معوجة اي يطلع اوائل البروج قبل او اخرها على الاستقامة ويغرب اواخرها قبل اوائلها
على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي يطلع معوجة ويغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الثلثة النقطة الثالثة اما
نهاية او اما او بهاما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب
يكون الحركة اليومية حمائلية وتسمى افاقها مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس وذلك موضع عرضه تسعون
على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ويكون محوره اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل
بين قطبيه مارا بمركزه قائما على سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رحوية فوق الارض ابدا والنصف الاخر
منها تحته ابدا ولا يكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقطة المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل
بل بحركاتها الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها
النصف الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل
وتحت القطب الجنوبي اقصر الا ان الشمس تدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة من … ازاء نقطة معينة
من الافق الذي هو المعدل الى ان يعود الى محاذاتها اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويزداد السمت ارتفاعها
عن الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بقدر الميل الكلي ويزداد انحطاطها عن غاية الارتفاع نحو الافق
في ثلثة اشهر اخرى الى حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اي يزداد انحطاطها عن الافق

في ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم يرتفع عنها في ثلثة اشهر اخرى حتى يصل الافق **المقصد الثامن**
من سبب الصبح كرة البخار تكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس
من الافق في جانب الشرق ولم يبق من دائرة انحطاطها الا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار
بضوءها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس هو الصبح والشفق مثله
لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرها على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر
والحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح انما هي لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة ثخنها بالنسبة الى الباصرة لانها
اي تلك الزيادة في غلظ الابخرة بقدر ربع دور الارض كما يظهر بالتخييل الصادق وتنقص تلك الزيادة في غيرها
اي غير دائرة الافق شيئا فشيئا حتى تكون تكاثف الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس وقد
ذكر انه اعتبرها اي كرة البخار المهندسون فوجدوها اي غلظها ستة وعشرين فرسخا وسبعة عشر **المقصد التاسع**
في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التي
لا تنتهي فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشفت عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة
من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من
الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها ولم يذكر له سببا العناية الله
تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونهما وبقاؤهما الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا
الذي ذكروه يرجع ان القادر المختار واسناد الفعل الى الحجر وخشية فان اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض
باستعداد دون جزء آخر فيه مع استواء نسبة المعدات اليها اي الى اجزائها مما لا سبيل للعقل اليه الا في معرفة سببه
واذا كان الشان كذلك وهو انه لا بد في الآخرة الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فمن اطرح هذه المؤنات التي
تكلفوها ووقف الاستراح اليه باسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئكم المفلحون عن الحيرة التي ربما تؤدي
الى الضلالة **المقصد العاشر** قالوا في سبب تكون الجبال ان الحجر الشديد يتعقد من الطين اللزج بحرارة الشمس
النجرية وما يرى من نموذج ارادى انموذج له في كيزان الخزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر الرياح
العواصف تتحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا تتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال
الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل منها طين لزج كثير تحجر
بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في
كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض
بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة اي نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها
المعدات لها قطعا اي خبر الا بشوبية شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعي
سببا مخصصا عندنا اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويحيله اي يحيل ذلك الاختصاص على سبب مرجح هو الفاعل

المختار فليت شعري لم لا يفعل ذلك والا فما المؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اي تكون الجبال ونظائرها من
اسباب بكونها بارادة الله تعالى عند من يقول من المليين بغير هم بالوسائط لا عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء ولا تأثير للو
واسطة حقيقة على رأينا **المقصد الحادي عشر** العناصر الاربعة يقبل الكون والفساد اي تخلع صورة ذلك العنصر
وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصر آخر وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة الى الآخر الذي هو احد الثلاثة الباقية
فيكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن بعضها ينقلب الى بعض آخر بلا واسطة وهو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية
واحدة من كيفيته اللتين هما من الكيفيات الاربع ويخالفه في كيفية اخرى منها فينقلب الارض والماء كل منهما الى
الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرودة وان اختلفا في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار
مياها سيالة فانهم يتخذون مياها حادة ويحلون فيها اجسادا اصلية حجرية حتى يصير مياها جارية وينقلب في بعض
المواضع الماء حجرا صلبا كعين ببتره كوه وهي قرية من بلدة مراغة تو ما ها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع وكذلك
الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الرطوبة وان كانا مختلفين في الحرارة كما يصير الماء
هواء بالتسخين اي مع التنشف في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز ولا سام
له يوضع في الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم
الملاقاة بينهما فانه يركبه قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه بالترشح لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان
كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار وكذلك
النار والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا في
كير الحدادين بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ ثم ينطفي النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط بين
المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما وينقلب بعضها الى بعض آخر بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين معا
كالماء والنار والهواء والارض فانه ينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وان ينقلب
ذلك الهواء الى النار وعليه تقيس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضي
ان ينقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين
فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث
كان بواسطة واحدة وان كان المتوسط بينهما اثنان فلابد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر
الاربعة واحدة مشترك بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما يعدها للصور المختلفة التي هي النارية والهوائية
والمائية والارضية والكيفيات الاربعة المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك فكلما كان
اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا يفيده اي
يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من
خارج فلابد من الرجوع الى المختار على دونا لا نم تركيب الاجسام من الهيولى والصورة ولا نم الانقلاب

بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة **المقصد الثاني عشر** زعموا ان
هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي يتركب منها المركبات يثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول
انا اذا جعلنا مركبا في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين
كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا شك ان ثمة اي في ذلك المركب اجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء
الارضية والمائية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق من
العنصرين حجمه اذا ضم بعضه الى بعض كالذي كان للمركب عند التركيب فيثبت وجود الهواء فيه ولا شك انها
اي الاركان المذكورة الموجودة في المركبة مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعي وذلك يوجب التفريق في
المركب وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يفيده طبخا ونضجا فوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من
التفرق وما هو اي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه قلنا
الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتشاكلات كما مر ثم الحرارة القائمة بجزء لا يؤثر في جزء الآخر الا بجاورة
له اي للجوار بينهما ودوام وذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع في حال
بقاء المركب ومانعا من التفريق ابتداء اي بلا واسطة شيء فلا يحتاج الى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية
الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن
التفريق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا ووجود الاجزاء الهوائية
في المركب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء
الباقية بعد التحليل ماء وترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة
والثاني وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وذلك ظاهر ولا بد في النبات
من هواء يتخلخل من اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لو لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما
اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وخير الشمس او لا يكون على ما ينبغي فانه يفسد ولا يثبت فدل ذلك
على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان
لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منهما
بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالجوارح فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات
آيل اي راجع الى حصوله من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون النبات
من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران وانه العلية حتى تعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز
ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة **المقصد
الثالث عشر** طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك
القمر وتحتها اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى

في هذه الطبقة الدخانية المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية
وهي الهواء الصرف الذي برد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة
منشاء السحاب والرعد والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع
المائية ثم الطبقة الترابية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية
الصرفة التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال
مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها **القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج** وهي الاكثر من المركبات
لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى ما له النفس اما نباتية او
حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلاثة فصول **الفصل الاول في المزاج** وفيه مقاصد
المقصد الاول قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة
النوعية تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة
ما جاورها وكذلك الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام
الا يرى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة
بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين وابلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اي التفاعل
الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك في انه كلما كانت السطوح
اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اي تكثير السطوح انما يحصل بتصغر الاجزاء واذا تحققت ما ذكرناه
فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا و
اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت من
سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى ينقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار فتزول تلك الكيفية
التي هي الحرارة الشديدة من ذلك الحار ويحصل له كيفية حر اقل تستبرد هذه الكيفية الحاصلة بل نجعلها بالنسبة
الى الحار وتستحر بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست
الى احديهما عدت من الاخرى وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر البارد ويحصل
برد اقل مما كان كما قررنا فاشتد التاثير من الجانبين حتى حصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار
والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل
اعني الدرجات التي هي بين غاية الحر وغاية البرد اي في متوافقة بين هاتين الغايتين وحصل
التشابه منها اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان يكون الاجزاء العنصر البارد
موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب
ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها لمجاورة تحس فيها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها

باقيا على صرافته في كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك احوال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر
الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة يسمى مزاجا وقيل ذلك
الاجتماع المودي اي الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا فالامتزاج اخص من المزاج بناء على ما قررناه بانه كيفية متشابهة تحصل
من تفاعل عناصر مصغرة الاجزاء المتماسة بحيث يكسر صورة كل منها سورة كيفية الاخر قال الامام الرازي لا شبهة
في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها بالنفس وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من المركب ممتاز
بحقيقته عن الاخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء
متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما
معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار
الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصور التي
هي مبادي الكيفيات وهي ايضا المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد
والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط والاشكال
عليه اي على ما قالوا من وجوه اربعة الاول لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون
بلا تماس كما يؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها يؤثر بذلك في
الاجسام القريبة المتوسطة بينهما والبصر ليس في الباصرة قطعا مع انه يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال
لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعى نفي التفاعل بلا تجاور ولا تماس وفيما ذكرتم من صور النقض
لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم يؤثر في الشمس
اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم يؤثر هي فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع في الفعل من غير ملاقاة
كما نراه من جانب واحد وانما اي ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو تكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك
ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في الاجزاء الممتزجة وهي لا محالة متلاقية ونشاهدها ايضا
ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنها الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في الفعل تاثير عنصر في
آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التاثير بينها بلا تلاق محتمل
وان كان نادرا الوجه الثاني لم قلت ان ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة
اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة لها فلا
يكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة لا امر مغاير لها فان قلت الكيفيات كالحرارة
والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء مائيا او ناريا لا يقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز
ان يكون كيفيات الاجسام صورا قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمة مرتبة معينة

من تلك المراتب هي النارية وما دون ذلك اي مرتبة اخرى معينة دون الاولى هوائية الوجه الثالث ان يقال
المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم اليكم من نسبة الفعل الى الصورة اذ تصوروا انها تفعل اي يكسر كيفية
غيرها تارة بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا يؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها
فيكون الكيفية القائمة شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان
الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون
مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وان منع لا يقال
المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع
الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وكسر البرودة
بل ليس للمائين الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل
نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها غير موجدة للكيفية المنكسرة وانما ذلك اي
الحاصل من الصورة اعداد المادة المجاوز لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة المتوسطة فانها
يفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد ينافي الاثر
الصادر من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول
مع امتناع اجتماعهما و ح نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة
وان لم تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم
منه مع ما ذكرنا ان المعد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير عائد الى ان المبدأ فاعل مختار فلا حاجة
الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تاثيره على الاعداد ويستقيم الدلالة انه فاعل مختار فيبطل القول
بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ **تنبيه** على مذاهب في المزاج مخالفة لما مر
الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض اخرى
ذلك لها الى ان يخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل مع صورة واحدة هي حالة
في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين صور المتضادة التي للبسائط بل يلبس صورة نوعية للمركب اي
ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق
الجمهور بحسب اللفظ في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات
الامزجة ويرد عليه ان ما ذكره فساد ثان وكون لا امتزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها ويبطله ايضا
ما حكيناه من حكاية الفرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب من الاجزاء يدل على اختلاف
الاستعداد فيها اي تلك الاجزاء يعني انا اذا وصفنا فيها المركب كقطعة لحم مثلا لم انه الى جسم ما الى
متقاطر والى كلس ارضي لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير

وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اسے اختلاف الاستعداد دليل على اختلاف
الهيئة لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم يقل ان تلك
الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات والا لم تخل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتأثير الحرارة
لا انها كانت فيه فان قيل هذا اذا كان جوهر البسائط باقيا في المركب كانت النارية موجودة لكنها مفترة في
حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة لجميع اجزائه فيكون النارية التي عرض لها فتور في المركب
قد صارت لحما واذا جاز ذلك فلنجز في النار الصرفة المتفردة عن اخواتها ان يحدث لها الكيفية المتوسطة اسے
الحرارة المفترة فيصير لحما فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات قلنا المزاج اي
التركيب شرط فيه اي ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة مفترة كافيا في حصول تلك الصور النوعية بل لا بد مع الاستحالة
من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء
كيفياتها الى حد معين فمن الجائز ان ينتهي كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد منها صورتها
ويحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد يجعل هذا مذهبا
ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل ويجتمع اجزاؤها منها تحس
بها قدرو الا فلا تحس فان القائل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخليطة واجزاء على الذرة
وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة
وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب
جماعة الى ان الاجزاء النارية لم يكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهؤلاء من اصحاب الفشو والنفوذ والاولون
اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما الاول فلان حصول
المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تنبسط عن الاثير بل تتكون هناك **المقصد الثاني** في
اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يكمل بها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
هذه الاربع تسمى بالكيفيات الاولى لان كل من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين
كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها اي الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب ان كانت
متساوية بحسب اجسام محالها متقاومة في انفسها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل
الى الطرفين المتضادتين فيكون ح على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسائط
كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كمياتها ان
الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد
يختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني
بسبب الكثافة والثقل مع الاتحاد اللازمين من التبرد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه

باعتبار تساوى الكيفيات وحدها فى قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من
تفاعلها فى حاق الوسط بينها قالوا وانه لا يوجد فى الخارج اذ اجزاؤه متساوية فى الميل الى احيازها متعادلة
فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر منه
وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل فانه
يستدعى مدة معتدة بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة بخلاف الافتراق الذى بكيفية ادنى حركة
مع كونه موجودا فى كل ان من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه
عند انقطاعها والجواب انه ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو
كالنار والهواء فى جهة السفل وبالعكس اى ويقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء فى
جهة العلو فتتمانع الاجزاء المائلة وتتقاوم لتساوى قواها فى الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها
نعم يندر وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة لبعض اجزائه على
بعض والا الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذى لا بد له من مفيض سوى
الاجزاء ذوات النسب لبقاء الاجتماع غير منحصر فى غلبة عنصر وهو ظاهر ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه
من الاجزاء فى الكمية ومن الكيفيات فى شدة ما ينبغى له ويليق به فى خواصه وآثاره كالحرارة العالية
فى الاسد لشجاعته والبرودة فى الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس مشتقا
من التعادل الذى هو التساوى بل من العدل فى القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر
القسط اللايق به فى مزاجه والا اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغى فغير المعتدل وكل من
القسمين اى المعتدل الطبى وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام والمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور
اربعة النوع الصنف والشخص ذو القصر ويعتبر كل من هذه الامور الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى
الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية الا معه وليس
ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة فى
المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط و
تفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعى والیق امزجة بالنسبة الى الانواع الخارجة
عنه فى المزاج الحاصل لبدن من ابدان الناس هو اللايق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس
والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة حتى اذا خرج الى شیء من هذه الامزجة مات
ونوع اى لكل نوع ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اى يكون فى حاق الوسط فيما بين طرفى
المزاج العريض النوعى هو الیق الامزجة الواقعة فى ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته
و[illegible] المخصوصة به وجود ما متصور منه وذلك اعتداله النوعى بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص

اعتدال

فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت
مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجودية كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من
ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته وعليه اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي فقس
الثلاثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى
امزجة ساير اصنافه وله عرض ذو طرفين وهو اقل من العرض النوعي اذ هو منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف
وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه
بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص فيه في اعدل حالاته سواء كان الصنف
اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا
سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه فله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة
الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود
العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة ساير الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا
الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل زمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا
عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه في كيفيتين
غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار
البارد والرطب اليابس اي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من
الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم منه اجتماع المتضادتين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة
باردة فوجد اثنا عشرة حارة ويابسة وباردة فهو اخر مما ينبغي وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة و
الازدواجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس معتدلا طبيا انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد
الطرفين المتضادتين وذلك اي ميلها لا يكون الا الى طرف واحد منها ضرورة اي اذا مالت الكيفية المتوسطة
عما ينبغي فاما ان يميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها على النسبة واذا كانت
الاجزاء الحارة ضعف الباردة اي مهما كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة
في الاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة
عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل ان المعتدل هو الذي دفع عليه قسط الذي
ينبغي له من العناصر كمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف
وبه يبطل التوهم الناشي من ان الخارج من المعتدل بحسب الطلب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج
اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوي
الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية ويبقى هناك اقسام اخر

بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر
ما يقابله في ثمانية ايضا **تنبيه** اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال
الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات
القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب واختلفوا في
اعدل اصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط الاستواء لتشابه
احوالهم في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحد من الكيفيتين الحادثتين
فيهما بالاخرى ولان الشمس لا تثبت على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر بها حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى
الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت
رؤسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض
هناك اسباب ارضية معاودة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها
احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية
يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكرته تابع للاعتدال بمعنى آخر هو الاعتدال اللائق
لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال
الحقيقي فاذا كان هؤلاء اكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام انا نرى
بلاد اعرضها بقدر الميل الكلي مرتين اي ضعف الميل الكلي يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء في بعد الشمس
عن سمت الراس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء يكون في غاية الحر فما ظنك بصيفهم وشدة
حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم
والجواب ان ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم
كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية فانها يؤثر في التسخين والتبريد انواع اول المنخفض من الارض
اخر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني الجبل المجاور للبلد قد يعين
الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه كما اذا كان في جانب
المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال البرد والحر الثالث البحر فان مجاورته ترطب
قطعا ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد يبرد اذا كان شماليا اذ يكتسب الشمال منه
بردا الرابع التربة فالسبخة والكبريتية والزاجية يسخن والصخرية والرملية يحفظ الحر والبرد الخامس الرياح
فالشمال تبرد بمرورها على بلاد فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها فلا يمر بالمياه لان اكثر
البحور في جانب الجنوب فلا يخالطها الا بخرة الكثيرة والجنوب يسخن ويرطب بعكس ما مر والقبول
والدبور بين بين السادس مجاورة الاجسام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن يؤثر في الهواء

تأثيرا ثانيا سببا لسائر الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه تقتضي سخونتها او برودتها الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب على سمت رؤسها وذكر في كليات القانون من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فتوجب ذلك افراط التسخن فيما يسامته من الرؤس او يقرب واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا بطل الاستدلال لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يشتد خط الاستواء شدتها في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان توجب في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض هذه الامور اسباب بعض الاوضاع الارضية اما منفردة او مركبة ما هو اي مزاجا صنفيا هو اعدل من الاثنين اي مزاجي سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتعرف وانت على قياس اعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون مساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل لا يخفى على الفطن ان شيئا من ذلك الذي ذكروه من حال الجلد غير يقيني اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعي واعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون مادية بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية مخرجة عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك كان يغلب البلغم ليخرجه الى البرودة او الصفراء ليخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا لمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجة اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منهما جبليا جبل البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبلته

الفصل الثاني

فيما لا نفس له من المركبات المزاجية ويسمى المعادن وينقسم الى متطرقة اي قابلة يضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقها فينبسط وغير متطرقة اي لا كذلك القسم الاول المتطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق بخارية اي مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية اللطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شئ فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حافظ للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا التقى قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهواء والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمرا شديدا بالخمير حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد ويختلف هذه السبعة باختلاطها على مزاج معا لذلك لاختلاف

فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباخهما فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان
احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة
لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج اي في لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا
والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص
وان كانا رديين فان قوي التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا اي وان لم يقو التركيب بينهما
مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين
مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس
ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اي تكون الاجساد منهما على هذا
الوجه لا سبيل فيه الى التيقين ولا يرجى فيه الى الحدس او التخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان
الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوبان تكون مثل الزيبق اما الرصاص فظ واما غيره فلانه عند الذوب زيبق
احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقده برائحة الكبريت حتى تكون مثل الرصاص
فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية متقاربة
على الاحوال الصناعية وان سلم تكونها منهما وانه على هذا الوجه فتكونها من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه جائز لم
يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيميا لهم في الاجساد السبعة والارواح التي تفيد الصورة الذهبية
والفضية تعسف لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على
شيء مما ذكروه كما مر مرارا القسم الثاني غير المنطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما للين وفرط
الرطوبة كالزيبق او لا وح اما ان تنحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا تنحل كالطلق والزرنيخ و
في المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وح اما ان يكون منطرقة وهو الاجساد السبعة
او غير منطرقة اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظايره واما ضعيفة التركيب فاما ان
ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا ينحل وهو الذي يكون
دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة منطرقة
فالذهب يمتاز عن الكلس والاحجار التي لا تذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب
عن اخوانه بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة اي ما سوى الذهب

الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام

المقدمة في تعريف النفس وهي
ثلث الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول
المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا ومنوعا كالصورة السريرية مثلا فانه كمال للجسم
الابيض لا يكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا وبالاول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع

فی نفسه کتوابع الکمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغیرهما من الصفات المتفرعة علی تحصیل النوع
فی ذواتها وبالجسم یخرج عنه کمال المجردات ای بنوعها وبالطبیعی یخرج الجسم الصناعی ای یخرج صور الاجسام
الصناعیة کالسریر والکرسی فان صورتها لیست نفسا وبالآلی یخرج العناصر ای صورها اذ لا یصدر عنها افعالها بتوسط
الآلات وکذلک الصور المعدنیة فلفظ آلی یجوز رفعه علی انه صفة للکمال اول ای کمال ذو آلة ویجوز جره علی انه
صفة للجسم ای جسم مشتمل علی الآلة وهذا اظهر وعلی التقدیرین فلیس المراد بالآلی ان یکون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط
بل ان یکون الیه ذا قوی مختلفة کالغاذیة والنامیة وغیرهما فان آلات النفس بالذات هی القوی وبتوسطها
الاعضاء ومنهم من رفع طبیعی صفة للکمال احترازا عن الکمال الصناعی فان الکمال قد یکون صناعیا یحصل بصنع
الانسان کما فی السریر والصندوق وقد یکون طبیعیا لا مدخل لصنعة فیه قال الامام الرازی وقد جعل بعض المتاخرین
الطبیعی صفة للکمال الاول بهذا النفس کمال اول طبیعی لجسم آلی وزعم ان الکمال الاول قد یکون طبیعیا کالقوی
التی هی مبادی الآثار وقد لا یکون کالتشکیلات الصناعیة والشبیه یخرج کل کمال لا یلحق من ما من الحیثیتین
یعنی ان قوله من حیث یتغذی وینمو یدل علی ان النفس النباتیة فلیست کمالا للجسم المذکور مطلقا بل من
الحیثیة المذکورة فیخرج به عن الحد کل کمال لا یلحقه من هذه الحیثیة کالنفس الحیوانیة والانسانیة الثانیة النفس
الحیوانیة وهی کمال اول لجسم طبیعی ای من جهة ما یحس ویتحرک بالارادة الثالثة والانسانیة وهی کمال
لجسم طبیعی ای من یعقل الکلیات ویستنبط بالرای وفواید القیود فی هذین الحدین قد ظهرت مما مر هذا
اذا کان غیر فنا کل واحدة من النفوس الثلاث علیحدة وان اردنا تعریف النفس مطلقا ای بحیث یتناول
وجمع ما ذکرنا قلنا النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یتغذی وینمو او یحس ویتحرک بالارادة او یعقل
الکلیات ویستنبط بالرای فان هذا الترید راجع الی اقسام المعرف ومتناول ایاها والتحقیق انه بحسب المعنی
تعریفات ثلثة لتلک الاقسام وموجزة فی العبارة وقد یعبر عنها ای عن الحیثیات المذکورة
علی سبیل الترید بلازم واحد شامل لها وهو من حیث انه ذو حیوة بالقوة فیقال النفس کمال
اول لجسم طبیعی ای ذی حیوة بالقوة فقید الآلی احترازا عن صور العناصر والمعادن فانها
وان کانت کمالا اولیة لاجسام طبیعیة الا انها غیر آلیة کما مر ویخرج به ایضا النفس الفلکیة علی رای
من ذهب الی ان لکل فلک من الافلاک نفسا واما علی رای من ذهب الی
النفوس للافلاک الکلیة فقط والافلاک الجزئیة کالخارج والتدویر بمنزلة الآلات لها فلا یخرج
بها فاحتیج الی القید الاخیر لتخرج من التعریف علی المذهبین وذلک لان النفوس الفلکیة
وان کانت کمالات اولیة لاجسام طبیعیة آلیة لکنها لیس یصدر عنها افاعیل الحیوة بالقوة بل
یصدر عنها ما یصدر من افاعیل الحیوة کالحرکة الارادیة مثلا دائما بخلاف النفوس الحیوانیة فان
افعالها قد یکون بالقوة اذ لیس الحیوان فی التغذیة والتنمیة وتولید المثل والادراک والحرکة دائما

بل قد يكون كل واحدة من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط
للآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر فيها فمعنى قوله ذي حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى
قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرها الامام الرازي بقوله من شانه ربما يحيى بالشعور ويبقى
بالغذاء وربما يحيى بالاحساس والتحريك **تنبيهان** على فوائد تحقيق بها المرام في هذا المقام الاول انا نشاهد
اجساما تصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرناه من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك
الصدور عنها للجسمية المشتركة بين الاجسام كلها للتخلف اي تخلف تلك الآثار من الاجسام الآخر المشاركة اياها
في الجسمية فهي اي تلك الآثار لمباد في تلك الاجسام غير جسميتها اذ ليست هذه المبادي اجساما والا عاد الكلام
فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام وتسمى نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة وسما بحسبها فانها من حيث هي
مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس الذي تحصل وتكمل
كمال وتعريفها اي تعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ هي اي الصورة هي المنطبعة الحالة في المادة والنفس
الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا تتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم
به امكانها قبل وجودها لكنها مع تجردها في ذاتها كمال البدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير
والتصرف وان لم يكن فيها ولانه اي الكمال مقيس الى النوع وهو اي النوع اقرب الى طبيعة الجنس
لصحة الحمل بينهما من المادة التي يقاس اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب
الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى والمادة
تتضمنها النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة
على المادة اذ لا دلالة ح على النوع فالاول اي الاكمل من الثانية وكذا التعريف النفس بالكمال اولى من القوة
لانها اي القوة الانفعال وقوة الفعل ليست بمعنى واحد يعني لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة
الانفعال وقوة الفعل وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احديهما
اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه تيناولها بمعنى واحد
فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اي للنفس من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاتها اي جهات هذا المعرف
فتعد من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة للآثار فتعرفه من جميع
جهاته ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها التنبيه الثاني النفس في بعض الاشياء
كالانسان قد تبرأ عن البدن بان يكون مجردة حالا فيه لكن لا يتناولها اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى
اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله النفس الا بالاشتراك اللفظي بل الاسم الخاص وصالح
بها العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر فاذا
اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان يؤخذ فيه المضاف اليه هي اي الامور المضاف اليها وان لم يكن

ذاتية لها اي للاشياء التي اريد تعريفها في جوهرها فهي ذاتية لها من جهة التسمية وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من
ان الشيء قد يكون له في ذاته وفي جوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن
وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودا من جهة اسمائها
التي هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود التنبيه
الثالث هذا الحد الذي ذكره للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما
هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حياة
بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول لما عرفت انا اعطينا اسم النفس من حيث
تختلف افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد و الاختلافات
المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة ولا نعلم اسما يتناولها اي يتناول النفوس
الثلاثة معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ الافعال اي ما يصدر عنه فعل كان كل
قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية والحاصل
ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج
النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب
الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل مبدأ لصدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة
للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لانه اما ان يكون مبدأ الافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون
مبدأ لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن
لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها **القسم الاول في النفس
النباتية** سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقي من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية
وقواها المسمى طبيعة بناء على ان الطبيعة يطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى مشترك فيها النباتات والحيوانات
كلها وهي اربع مخدومة لاربع اخرى خادمة لها منها اي من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص
وتكميله وهي اي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية والقياس المنمية الا انه روعي المزاوجة فاسند
الفعل الى السبب فالغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته فسببه الغذاء بالمغتذي اي يحيل جسما آخر الى
مشاكلة الذي يغتذوه بدلا لما يتحلل عنه فتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة بالفعل مشتبه
بالعضو وقد يختل به عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الجسم بالعضو
ويجعله جزءا منها وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه يتبرى من العضو ولذلك يصير البدن مبتلا الثالث
ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل كما في البرص والبهق وقد ثبت وقوفها اي وقوف
الغاذية عن فعلها او ضرورة الموت لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية في آثارها كما تقدم في بعض الا

نعطيها

وقد ثبت وقوعها لضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضاً وانما كان
ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد سن الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات النفسانية
والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى تتحلل بالكلية فيغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفي الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح
عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ولهذا الموت والثانية التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله تداخل الغذاء بين الاجزاء
فتضمه اليها فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اي يزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له
تلك القوى الى غاية ما هي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها الا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل
خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضاً كالورم وقد مر ما قيل ان السمن لا يكون الا في
القطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره وذلك اي بيان وقوف النامية
انه لما كان البدن متولداً من الدم والمني فهو في الاول رطب في الغاية فيتاتي نفوذ الغذاء في اجزائه بسهولة
ثم يجف يسيراً يسيراً ويتعسر النفوذ قليلاً ولنفوذ الغذاء الا كيد كي لا تتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافاً كاملاً
لم يمكن ذلك فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة وهل تبطل ح بالكلية او تبقى ذاتها
فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه
الغذاء المنتقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل
الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير الاعضاء فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اي ومن
الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضاً بتوسط الشخص
وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك
الشخص الذي فصلت منه وهي في كل البدن كما ذهب البقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء
فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه المزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني متولدا هناك متشابه البقعة وفي كليات القانون
ان المولدة نوعان نوع لتوليد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية
لان اجزائه متخالفة الامزجة فتمزجها بتمزيجات بحسب عضو فيخص للعصب مزاجا خاصاً وكذا العظم والشريان
وغيرها وذلك من مني متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في الرحم خاصية
تفيد تلك الاجزاء اي الاجزاء المخالفة الحقيقة او الاستعداد في المني الصور والقوى والاشكال والمقادير
التي بها تصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمها الغاذية
وهو ظاهر والنامية ايضاً وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك
لا يكون المني الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم
الغاذية الخادمة للنامية مع كونها خادمتين للباقيين كما مر الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء

ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا امتنع تحركه الى جهة العلو
بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالي باطل اذ قد يغتذي من هو منتكس فيبلع المنتكس الغذاء ابتلاعا
تاما ويجب ان يكون حركته الى علو ولا ارادية اما من الغذاء فاذ لا شعور له فلا يتصور الارادة واما من المغتذي فلانه قد ينجذب
الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذي بل قد يريد الانسان حبسه في الفم فيغلبه
الغذاء وينجذب الى داخل فوجب ان يكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه
باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان يجذبه بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثاني انه متى
تغذى الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا او استعمل القيء وجد اخيرا او اخرج بالقيء الحلو وليس ذلك الا بجذب
المعدة اي للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء كريها فالمرىء والمعدة يدفعان
لنفضه ولفظه ولا تحتويه الا بعسر فربما اندفع بالقيء بلا اختياره الوجه الثالث قد تبعد المعدة بجذب الغذاء
في بعض الحيوان القصير المرىء كالتمساح حتى يخرج عند الاغتذاء بحيث يلاقي فمه لكونه واسعا وياخذ
اللقمة بها اي اجتذاب الغذاء فدل هذه الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد
انقطاع الطمث بقريب اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كانه يجذب الاحليل الى داخل
جذب المحجمة الدم الى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم
الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم تتمايز تلك الامور
المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة
به لامتنع ذلك التمايز والانصباب كل رطوبة الى عضو عليحدة دائما او اكثريا وهذه حجة على وجود القوة الجاذبة في
جملة الاعضاء الثانية من الاربع الخادمة الهاضمة وهي تغذو الغذاء لانه يصير جزءا بالفعل من العضو فهو غير
الغاذية اعني مصيرتها اعني القوة التي تقتضي صورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء وفي كليات القانون
واما الهاضمة التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المعتبرة فيه والى مزاج صالح
للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية
ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة
عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة
وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصل ذلك اذا كان هناك من الطبخ
لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول منها الاولى
ويحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول للصورة العضوية والاخرى
لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهي
اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل القوة الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية تهيئها

الكون ما اعني حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المص بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه وتقريره على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة بصورة العضو وكلما حرك شيئا الى شئ آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شئ آخر كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة وقد تم ان يكون هذه العلة غير التي زالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهي تقتضي انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية لا غيره واعترض ثانيا بما ذكره المص بقوله كيف والمراد بالقوة هنا هو المعدة للمادة بفيضان الصورة عليها والمقتضى لها هو واهب الصور والقوة الهاضمة هي المفيدة بطبخها ونضجها الاستعدادات المختلفة بالقوة اي الشدة والضعف التي من جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وتلك القوة المفيدة لهذه الاستعدادات مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس في شئ من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع التي سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحي على ما في المباحث الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها فالاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة للمسيحي الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والدافعة واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذي والثاني غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية على ما مر تعد الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد ينتشر في جرم العضو لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء المنتشرة فيه واذا غلظ لم ينتشر في العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما في الجوارح مثل البازي فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ما في الحية فانها ربما يأكل التراب ويجعله كيلوسا من غير استعانة بما في المحل يأكل اما يابسا ولا يشرب ماء او لمخالطة رطوبة مائية كما في الآدمي واكثر الحيوانات ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاولى في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر مثل ماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقة سطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل وراس تدور ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها اي من تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مخلوطا باللطيف الى الكبد بطريق ماساريقا وهي عروق دقاق

عليه ضيقة تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء كالمصفاة قالوا واذا اندفع اليه ماساريقا صار الى العرق المسمى
باب الكبد وهو عرق كبير ينشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارج متصل فوهاتها
بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر تتصغر وتتضائل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد
بحيث لا يخلو شيء من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا انفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا للكل
فينطبخ فيها اي في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا وتتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض
وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اي ما كان من اجزائه لطيفا ناريا اي فيه حرارة ويبس تجاوز النضج
ويميل الى الاحتراق ولخفته يعلو بها اي ولخفة ما يجاوزه نضجه يعلو ساير الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء
فيها حرافة لما مر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة
الدم وسببه الفاعلي الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية في الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية
اي التي فيها برودة ويبس اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها اي طبيعة الرماد ترسب فيها اي في الاجزاء
الغذائية كالعكر وهي سوداء فيها حموضة قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه من الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها
الى فم المعدة لتدغدغها وتنبه على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة اما المحترق منها ففاعلها حرارة
مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديدة الغليظة القليل الرطوبة من الاغذية وما يبقى بينهما
اي بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو اي مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى اللبن ومنه
ما هو فج اي في لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم
اقرب الى النضج كان اجلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك اعني كونه
غير طبيعي اما لتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لمخالطته
تخالطه اياه من اختلاط آخر غير طبيعي او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج ولها اي وللاخلاط الغير الطبيعية اسماء يعرفها
الاطباء لسنا ههنا لبيانها فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة في العروق
فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق
النابت من مقعره المسمى بالباب ثم يندفع الاخلاط في العروق المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض
وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك تتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا
الا ان يجذبه جاذبة العضوية المرتبة الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول
ثم منها الى السواقي ثم الى العروق الليفية يرشح الغذاء من فوهاتها اي من فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء ويحصل
لها في الاعضاء لكل عضو اي حصل غاذية كل عضو للاغذية المرشحة عليها التشبيه به التصاقا وقد تخل ببعض
الذبول ولونا وقد تخل به كفى البرص والبهق وفي القوام وقد تخل به كفى الاستسقاء والصواب الموافق للمباحث
المشرقية ما قدمناه من ان الاخلال في الاستسقاء اللحمي بالالصاق والذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص

والبهق في التشبيه من حيث القوام والصفة **تنبيهان الاول** ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح لان يصير جزأ
من المتغذي فيحتاج الى دفعه فللاولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وللثانية التي في الكبد
البول وهو الاكثر والباقي المرتان السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة وللثالثة التي في العروق
الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التي تصير عرقا وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث المشرقية
والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة كذلك اي ولكونه فضلا للمرتبة الثالثة للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزأ
من المتغذي بالفعل بل من الاعضاء الاصلية المتكونة من المني لضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف
مثله اي مثل ذلك الاضعاف استفراغ اضعافه من الدم او ساير الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث
وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط **التنبيه الثاني** الغذاء ما يقوم بدل
ما يتحلل من الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة هذه العبارة يوهم ان للغذاء
معاني اربعة وعبارة الامام في كتابيه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة اي نوعه
وقد يقال له غذاء وهو بعيد بالقوة فغذاء كالحنطة ويقال اغذاء اذا لم يتحلل اي غير الالتصاق في الانعقاد ويقال
له غذاء عندما صار جزأ من المغتذي تشبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان
اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا برهان عليه
بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب المائي لنفسه ويصير ذلك المائي جزأ منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان
الثالثة من الادوية المخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما يفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان
يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام وابن سينا وكانه انما اخرها لان الهاضمة في تفسيرها وجهتها اي ثبت
وجود الماسكة في المعدة احتواء الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء
بحيث ليس بينها فضاء اصلا واذا انهضمت المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحس الهضم وان كثر الغذاء
مع ضعف المعدة قصبات القراقر واستقبح بطول الاستمرار وبالتشريح لشاهده هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره
الامام في المباحث من انا اذا اطعمنا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت
بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب مالي ووجدنا السراب منطبقا بحيث لا يمكن ان اميل منه شيء
من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة السراب فانه يندفع ظاهرا في الرقيق الذي
من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير
شيء وتثبتها في الرحم احتواؤها على الدرع الذي هو الولد والمولدة بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من
اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم يرى فم الرحم منضم من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن
ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك ولا يخفى جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى
اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك ثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها

تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها وبالجملة فلما رأينا الرقيق الثقيل اي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات
والاحشاء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شأنه النزول لا ينزل ورأينا
خلافه اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شأنه النزول كالعظيم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم ينزل علمنا ان
ثمه اي في كل واحدة من المعدة والرحم والاعضاء قوة الماسكة الرابعة من قوة الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيأ
للعضو اليه فيعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء او اما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط
الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط التي تعده وايضا يجده
ترك هذه الكناية اولى اي يجد كل واحد من نفسه عند التبرز اذا كان التبرز ثقيلا وكان في الامعاء فضل نزاع
كان معدته وامعائه وسائر احشائه تنتزع من موضعها وتتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء
المستقيم عن موضعه بقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له في الذخيرة ويدل عليه ايضا القي من غير اختيار
وما نراه في المعدة من الانتزاع من موضعها الى فوق بحيث تتحرك معها عامة الاحشاء وكذا يدل عليه
سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد لها من دافع يدفعها **تنبيه** اثبات تعدد القوى وتغايرها
بالذوات على رأي الحكماء بناء اي مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل
اي جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما مر ضعفه اي ضعف هذا الاصل وفساده
فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته قلنا شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل اذ مع تعددها
يجوز ان يصدر عن الواحد شيئا متكثرا اتفاقا وانه اي عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم
فجاز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بآلة وتمسكه بأخرى وتهضمه بثالثة وتدفع بآلة رابعة
وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا باعتبار وما يقال في
بيان تعدد القوى نحن نرى العضو قويا في احدهما اي احدى القوى وضعيفا في الاخرى منهما فهما
امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في
العضو لضعف الآلة واختلاف فيها لا لضعف وقوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة
المصورة كما زعموه ان من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المتخالفة الانواع
والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك
المتأمل راجحا اي فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها من الذكاء والميل اي
الصواب لم يقيم لبصيرته التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا في مطمورة الوهم اي في سجنه بان لا يغلب وهمه
على عقله علم ذلك المتأمل بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية لا يمكن ان يستند
الى قوى بسيطة او مركبة عديمة الشعور بها بفرض صادرا منها ما يحدث في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات
المقدارية والاوضاع المتلائمة في الرحم وما يعارض فيه سيما الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة

المتشابهة الاجزاء اعلى راى الاصوب وما يراعى فيها اى فى تلك الامور الحادثة والمعارضة من حكم ومصالح قد تحيرت
فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون فيها اى من تلك الحكم والمصالح كما علم فى
الكتب التى دون فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة آلاف وما لم نعلم منها اكثر مما علم
كما لا يخفى على ذى حدس كامل وعلم ذلك المتأمل اليه علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه
انها اى تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل خبير ببواطن الاشياء لم يخف منها حكيم متقن افعاله مطابقة
للمنافع التى يتصور ترتبها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم فى عدة مواضع
فى معرض الاستدلال على عظمة الصانع به وكماله وقوله تعالى هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فدل ايراده
فى موضعه على انه علم ضرورى يستدل به على غيره هذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه على
ان الاعتراف بالفاعل المختار واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة
هى ان فيه بيستدوجه عن كثير من امثال هذه التمحلات التى يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها
العقل السليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوهاب منك المبدأ واليك الاياب **تنبيهان** آخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها
الاول قالوا هذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاولى يخدمها الكيفيات الاربع فاشد حاجة الى الحرارة
الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء فى الكيف وهى لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء
الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية واينية فكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة
اينية والامساك وان لم يكن فى نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب
الى هيئة الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالحركة ولا شك
ان البرودة مميتة مخدرة فلا ينفع بالذات شيئا من القوى بل هى محتاجة فى افعالها وحركاتها الى الحرارة
التى يعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لا يحتاج الى
حركات فى الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما فى المقناطيس واما باضطرار الخلاء كاجذاب
الماء فى الزرقات واما بالحرارة وان كان هذا الاخير راجعا فى الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع
الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى ثم دافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها
لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كان مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها
اقل واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة
فى ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك اشد من حاجتها الى تسكين اجزائها وتقبضها باليبوسة ليتمكن
من التحريك ثم الدافعة لان فعلها يعم التحريك واليبوسة بقبضه زيادة يمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذى لا بد منه
فى الحركة ولو كان فى الروح فى او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة فى الجاذبة اقوى

کانت حاجتها الی الیبوسة اشد والهاضمة لاحاجة لها الی الیبس بل الی الرطوبة المعینة اما فی التفریق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع کونها منافیة بالذات لایقال ہذه القوی یخدم بالعرض الماسکة باعانتها علی حبس اللطیف المورب علی ہیئة الاشتمال الصالح للامساک ویخدم کذلک الدافعة بانها یمنع تحلیل الریح المعینة علی الدفع وایضاً تغلیظها وکلما کانت الریح اغلظ کانت اعون وایضاً لجمع اللطیف العاصر ویکثفه فیکون اقوی فی الدفع فظهر ما ذکران الحرارة یخدم جمیع ہذه القوی والبرودة لایخدم الا الماسکة والدافعة وان الیبوسة یخدم ماسوی الہاضمة والرطوبة یخدمها فقط **التنبیہ الثانی** قد تیضاعف ہذه القوی فی بعض الاعضاء فالمعدة فیها جاذبة الیها ما یصلح لہا وجاذبة ایضاً لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد یفعل المعدة تارة للاغذاء الیۃ الغذاء لسایر الاعضاء وتارة للاغتذاء وکذا اکثر من الاعضاء کالکبد وسایر ادوات الغذاء فی المباحث المشرقیة قال بعض الحکماء ان ہذه القوی الاربع یوجد فی المعدة مضاعفة احدیها التی تجذب غذاء البدن من خارج الی تجویف المعدة والتی تمسکه ہناک والتی تغیره الی مایصلح ان یکون دما والتی یدفعه الی الکبد والثانیة التی یجذب الی المعدة غذاءها علی الخصوص وتمسکه ہناک وتغیره الی جوہرها ویدفع الفضلات عنها وکذا الحال فی الکبد لان التغیر الی الدم فی جمیع اجزاء اعضاء البدن علی اختلاف جواہرہا فی المعدة والکبد فیوجد فیهما ایضاً الاولی باجزائها الاربعة لتغیر الی جواہر الکبد کما ان التغیر مصارة غیر التغیر الی المعدة وہذه الثانیة المعدة باخواتها الاربعة الرازی ان کان ہذا حقا وجب ان یحکم به فی الفم اللسان والمری والامعاء والعروق المسماة بما ساریقا وبالجملة فی جمیع اعضاء الغذاء **القسم الثانی** فی النفس الحیوانیة ویسمی قواہا التی لاتوجد فی النبات نفسانیة وہی اما مدرکة واما محرکة لان امتیاز الحیوان عن مشارکاته فی القوی الطبیعیة بهاتین القوتین والمدرکة اما ظاہرة واما باطنة فہذه انواع ثلثة **النوع الاول** القوی المدرکة الظاہرة قدم المدرکة علی المحرکة لان تحریکها انما ہو بالارادة المتوقفة علی الادراک وقدم الظاہرة علی الباطنة لظہورہا وہی المشاعر ای الحواس الخمس الاول البصر للحکماء فیه ای فی البصر قولان بل اقوال ثلثة مشہورة الا ان الثالث قریب من الثانی فلذه المصنف قربه وعدہما قولا واحدا الاول وہو مذہب ارسطو واتباعه من الطبیعیین انه انما یحصل الابصار بانعکاس صورة المرئی بتوسط ہواء المکشف الذی لالون له فلا یستر لون راه الی الرطوبة الجلیدیة التی فی العین وانطباعها فی جزء منها ای من تلک الجلیدیة وذلک الجزء الذی تنطبع فیه الصورة زاویة راس مخروط متوہم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئی وراسه عند الباصرة ولذلک ای ولان الابصار بالانطباع مع الوجه المذکور دون الخروج الشعاع یری القریب اعظم من البعید مع تساویہما فی المقدار بحسب نفس الامر بل مع المرئی فی حالتی القرب والبعد وذلک لان الوتر الواحد الذی ہو امتداد سطح المرئی کلما قرب من النقطة التی یخرج منها الیه خطان مستقیمان محیطان بزاویة کان اقصر ساقا فاوتر عند تلک النقطة زاویة اعظم وکلما بعد عنها کان اطول ساقا فاوتر عندہا زاویة اصغر کما تشهد به الفطرة السلیمة والنفس انما یدرک الصغر والکبر فی المرئی باعتبار تلک الزاویة فانها اذا کانت صغیرة کان الجزء الواقع من الجلیدیة فیها صغیرا فیرتسم صورة المرئی فیه فیری

صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا
جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع
فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية زاوية ضيقة او غير ضيقة لكنكم قالوا وفيه بحث لان الابصار حصل المجرد
القاعدة بل الراس المخروط مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغيرا او كبيرا بتفاوت راسه رقة وغلظا الا يرى ان الابصار
ان كان بالانطباع كما زعموا فكان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغير والكبير بالقرب والبعد لكن لما كان
الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيها ايضا ويدل على صحة القول الاول ان من
نظر الى الشمس بتحديق واعان النظر طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينه فانها يبقى صورتها في النفس مدة ما حتى
كان ابعد التغميض ينظر اليها ومن نظر الى الروضة الخضرة مدة ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينه تتكيف بتلك
الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه كانه يجده كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار
بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته ايضا ان يقال له اي للبصر في ادراكه اسوة
لسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس بل
ادراكها اياها انما هو لان المحسوس ثابتا فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان
صورته ثابتة فدل على صحة الانطباع وفساد الخروج ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اي لعل ما ذكرتم من
تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب آخر لا انطباعها في جزء كبير او صغير فان عدم العلم به لا
يوجب عدمه ويقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس او الروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا يرى
انه لا تتفاوت الحال بالتغميض والابصار في هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على
الحواس الآخر بلا جامع معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركها دون باقي الحواس
الظاهرة وحجة القائلين بالانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال
الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر
النقطة الناظرة وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول
شبح الكبير في الصغير وانما يمتنع حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل ما ذكرنا في الجواب ان هذا
الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتاخرون
من كلام المعلم الاول وشكوا عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد
عليه ذلك الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا للابصار على ما هو عليه وهذا
الاخير هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتاخرين لم يفهموا كلامه فحكموا على ما لا ينبغي فقد قالوا
ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم
انهم نقضوا الهندسة بالخرافات وعرضوا لعلمهم لطعن الطاعنين فهم كالراوي السوء للشاعر الجيد القول الثاني انه بخروج

من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط تحقق رأسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي
هو موضع سهم المخروط وهذا مذهب الجمهور من الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت
الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر
فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر
الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة
جدا في طوله وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع
صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع
يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس عنها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها يتخيل ان صورته
مرتسمة في سطحها واذا ابعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث
هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها و
يصير بذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر ويبطل اي المذهب
الثاني انه اذا كان هناك ريح عاصفة او اضطرب في الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات الخارجة عن
العين وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت
عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة واشار الى
ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا يعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما
بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق السماوات والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل
بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى بعد عينه على احالة ما بينهما الى كيفية بل نقول ذلك العصفور والانسان ايضا
ان كان كل نور الشمس شديدا ولا احالة اي كيفية من الهواء الى عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في العقل فلا جلي عنده واذا
كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينها اي جوهره فبطل القول
بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية حاصل الكلام في المقام انا نعلم ضروريا
بان العين على صغرها لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل
فيها صورة النصف فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد وبتامل قليل في هذا الذي ذكرناه لا اتعجب من اشتهارها فيما بين
الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص حالة اضافية فمتى كان الحاسة سليمة
وحضر الشرائط باجتماعها والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة
فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخير اذ ليسا على طرفي النقيض **تنبيه** سواء قلنا الابصار
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وفي الشفاف
الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبلور والزجاج منعطفا هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية

التي على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف
المتوسط متشابه الاجزاء في الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت
الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط اكبر منها
في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما
على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة والانعطاف الا على
سبيل التوهم المحض والتخييل الصرف فيختلف حال زاوية راس المخروط والجزء الواقع فيهما من الجليدية فيتفاوت اجزاء
المرئي الواحد صغيرا وكبيرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن
تصور انها مثل زاوية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد تنبه بعض من عاصرناهم من محققي صناعة المناظر
وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصيقل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني
زاوية الشعاع ولكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة ر ح سطح الماء د ب هو المرئي من سطوره مقابل المرئي
بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة د ا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي د ه ب هو الشعاع
المنعكس وزاوية ا ب ر ج في زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب و زاوية
الانعكاس عليه وهي مساوية الزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا ا ب ر ه
ب ر ح واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ المنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية
كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان يفرض
ه الحدقة د ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرف المرئي
الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان
الاسودان المنقطعان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف
مع وضعها على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح ك او لهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على
زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر على الشط منكسا ورؤية الغيبة في الماء كالاجاصة
ونحوها سنذكر الآن بيانها فانه خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف
لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول
واما رؤية الشجر منكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشير اليه ههنا اشارة
خفية وهي انه يفرض من خط ا ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه والحدقة و نفرض على ا ب نقطتي
ه و على ح ب نقطتي ح ط فاذا اخرج من ه خط شعاعي الى د وآخر الى ر وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ح مثلا
فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ح ه ب وان ينعكس الآخر الى نقطة
ح فيتساوي ايضا شعاعية ه ر ا وانعكاسية ح ر ب حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كوتار

الآلة المسماة بجنک علی ما فی ذلک الرصد فیکون المنعکس الی راس الشخص الطول من المنعکس الی باقیه ولا شک
التنفس بالانعکاس لاعتبار الزاویة بخروج الاشعة علی الاستقامة فیکون راس الشخص عندها ادخل فی عمق الماء
وهکذا الی اسفله فیراه بینک راسه ابعد من سطح الماء غایر فیه جدا ولا یجوز ان ینعکس الخطان من ا الی ط و من
و الی ح و الا کانت شعاعیة ه و ا کالانعکاسیة ط و ب و هذه الانعکاسیة اصغر من زاویة ح د ب
الخارجیة عن مثلث د الشعاعیة ه اصغر ایضا من هذه الخارجیة ثم نقول زاویة ه د اکبر للعلة المذکورة من زاویة
المساویة ح د ب فیکون اکبر منها ایضا فیلزم ان یکون کل من زاویتین ه ا ج و ب اکبر من الاخری هف و لانه
لا یجوز ان ینعکس من نقطة واحدة مثلا خطان الی نقطتین من الشخص کنقطتی ح ط فلا ستلزامه مساواة الکل والجزء
بشئ واحد کما لا یخفی المشعر الثانی السمع ای القوة السامعة وانما یحصل الادراک السمعی کما سلف بوصول الهواء
المنضغط بین القارع والمقروع الی الصماخ لقوة حاصلة فی العصبیة المفروشة موجرة التی فیها هواء یختص کالطبل
فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الی تلک العصبیة وقرعها ادرکته القوة المودعة فیها فاذا انخرقت تلک العصبیة
او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهی قوة مستودعة فی زایدتین فی مقدم الدماغ کحلمتی الثدی
وزعم بعضهم ان الرائحة یتادی الیه ای الی هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذی الرائحة وتبخره ومخالطته لمتوسط
من الهواء بین القوة السامعة وذلک الجسم وزعم آخرون ان الهواء المتوسط یتکیف بتلک الکیفیة الاقرب فالاقرب
الی ان یصل ما یجاور محل هذه القوة فیدرکها من غیر ان یخالطه شئ من اجزائه من ذی الرائحة واید ذلک بان
ذا الرائحة کلما کان ابعد کانت الرائحة المدرکة اضعف لان کل جزء من الهواء انما ینفعل بالرائحة من مجاورة
ولا شک ان کیفیة المتاثر اضعف من کیفیة المؤثر وهذا هو الحق لان المسک القلیل یعطر مواضع کثیرة ویدوم
ذلک مدة بقائه ولا ینقص وزنه ما کان ولو کان ذلک بتحلل منه لامتنع ذلک وانت تعلم ان هذا انما یبطل حصار
الشم فی الوجه الاول ولا ینافی حصوله علی کل واحد من الوجهین تارة بهذا وتارة بذلک عن الآخر کما ذکره بعض المحققین
احتج الاولون بوجهین الاول ان الحرارة تهیج الروائح وعشرها وکذلک کل من الدلک والتبخیر ترکها وینشرها والبرد
یکثفها ویخفیها فدل ذلک علی ان الشم بالتحلل قلنا لا نم ما ذکرتم بل الحرارة واخواتها تعد ما اسے تعد الشامة والا
هویة المتوسطة بینها وبین ذی الرائحة لقبول الرائحة ادراکا واتصافا فالرائحة وتاثیرها فی الآلة واعداد الشم الثانی
الاستقامة تذبل من کثرة الشم فلولا انه یتحلل شئ منها لم یکن کذلک قلنا لیس ذبولها من کثرته بل من وصول النفس
الیها وکثرة فانما یحلانها واما الجواب انتشار الرائحة منها فلا یحللها والا لم یتفاوت مع الانتشار الشم وعدمه وهو باطل
قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة ای منتشرة من نبثه اذا نشره فی العصب المفروش علی جرم اللسان
انما یدرک هذه الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة العذبة ای الخالیة فی نفسها عن الطعوم کلها
الحایلة للمذوق فیجب ان یکون بوسطها بان ینتشر فیها اجزاء من ذی الطعم ثم یغوص فی اللسان فیدرک الذائقة طعمها
فلا خلطة فی تلک الرطوبة الا التسهیل وصول المحسوس الحامل للطعوم الی القوة الحساسة ویکون الاحساس بملابسة المحسوس

من غير واسطة وان يكون بوسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو
الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام
الذائقة بصحة فيه كما هي وان خالطها طعم اما بان تتكيف به او يخالطها اجزاء من حاملة لم تؤدها بالصحة بل مخلوطة
بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان الممرور الذي عليه مرة الصفراء يجد الماء
العذب والسكر الحلو مرا ومن ثمه اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤدها الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال
بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما يوجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة الحاملة
لها وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة
اللامسة عند مماسة النار واما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها اي ان النار لا تفعل ولا تؤثر في غيرها الا بالتشبيه
اي احداث شبيه لما هو موجود فيها وعلى هذا لم يكن النار حارة في نفسها كما سخنت غيرها وهو اي هذا الوهم يضمحل شيئا فشيئا
بالتامل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها في نفسها والجواب انكار للمحسوسات التي علم وجودها بلا شبهة وسفسطة
ظاهرة البطلان لا تستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادمتها للضرورة كافية في ذلك المشعر الخامس
اللمس وهو قوة مثبتة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب مخالط له ليدرك به الهواء المجاور للبدن
محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها مع الفضلات
الحارة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد الاخلاط الحارة و
كالطحال فانه مغيض للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء في اغشيتها
ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانها اساس البدن وعموده وعليه
ابعاده فلو كان له حس ليتأذى بالحمل وقد يقال ان له احساسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس
شديدا جدا تنبيهان الاول منهم من قال ان القوة اللامسة اربع متغايرة بالذوات الحاكمة بين الحار والبارد
والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة
خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة الحاملة لقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان
اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة واحدة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما
في محل واحد جاز اجتماع اللامستين ايضا اذ ليستا بمتماثلتين وكله مبني على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوة متعددة
لها اربع او خمس لادراك تلك المحسوسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون
اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا لما وجدنا ان يكون الحاكم على نوع
واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بها والتمييز بينها ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من
المعاندة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال بين بواقي الملموسات بخلاف المطعوم فانها مع كثرتها ليس
بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه الثاني من التنبيهين قوة الذوق

في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتيسر ادراك ذوقي بلا مماسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة
باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انهما غيران اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه الى
توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار الغاية
لان الذوق انما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي تستبقى بها الحيوة ليجتذب واللمس خلق للشعور بما لا يلائم
ليجتنب وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بد
له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة
فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب الملايمات
عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها
الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث اي ابحاث
يختتم بها هذا النوع اي الاول من الانواع الثلثة احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في
ادراكاتها وتفاوت ذلك انما هو بحسب القوة المانعة وضعفها فكل ما كان اقوى مانعة لمدركه كان اقوى احساسا له
وذلك اي التفاوت في المانعة قوة وضعفا انما هو بلطافة الآلة ورقتها فما هو اغلظ آلة كان اشد مانعة وعلى هذا فاضعفها
في الاحساس البصر اذ آلتها النورية والطف من آلات ساير الحواس ثم السمع وآلتها الهوائية ثم الشم وآلتها
البخار ثم الذوق وآلتها الاعضاء العصبية الارضية فلذلك كانت ملايمات الذوق ومنافياته اشد ايلاما ثانيها ههنا محسوسات
مشتركة اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد
والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو كان لكل نوع محسوس قوة على حدة كما
ذهب اليه جمع لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد يجاب عنه بانها محسوسة
بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذلك فيما هو محسوس بالذات
وقد تبين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما يحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوهما وتفصيله
ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون و
اللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد وصلابة ولين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعاما كثيرا والعدد بان يجد
طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رايحته ثان ويدرك الحركة والسكون
بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكن قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات
العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما
في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبته الى اجسام اخرى كان يصير قريبا من
جسم كان بعيدا عنه وبالعكس واذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك
قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا

فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقدم
من استعانة الشم السمع بالنقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس
بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه
ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على
هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة
بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به بالحقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فالسمع لهذا
المقال الست قد سمعت ان البياض مثلا قايم بالسطح اولا وبالذات وقايم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة فيه
وليس ذلك قياما بين بالجسم المحسوس بالسطح لك وبالجسمية مرتبا ومنسوبا وبالذات مرتبا ومحسوسا وبالجسمية مرتبا ومحسوسا
فقس على ذلك معنى كون الشي مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الروية
متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الروية بغيره وذلك لا ينافي كون رويته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين
بالذات لكن روية احدهما مشروطة برؤية الاخرى واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان كليهما
رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في ساير الامور التي سميتها مشتركة بين الحواس فهي
محسوسة تبعا قطعا واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمصنف اولا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم

والمصنف ن

ان المقدار مثلا ان كان في الحس فليس ذلك لانكشاف الابوة فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل
نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد في المعنى الآخر

النوع الثاني

القوة المدركة الباطنة القوة التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كان مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس الاول
الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي كالجواسيس لها
فيطالعها النفس ثمه فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها او فيها اي يدل على ثبوت
الحس المشترك ثلثة اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث يرتسم باسرها لما
امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعض ايجابا او سلبا مثل ان نحكم ان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون
فان القاضي الحاكم بالنسبة لابد ان يحضره الخصمان اي المحكوم به والمحكوم عليه حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احدهما
ليس شي من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى
قلنا تبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية يدركها
بهيئتها ويحكم فيما بينها ولقايل ان يقول فما قولك في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك
للجزئي هو المدرك الكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات ورح فقد جاز ان يكون الحاكم
بين المحسوسات الجزئية هو العقل والا اي وان لم يكن يدركهما بطل اصل الدليل والحاكم لابد ان يحضر في اي مكان
فبطل الحال كما اشرتم اليه والا فلا يمنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها

كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه
ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة يدار بسرعة شديدة
نراها كالدائرة وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج عن القوى المدركة خطا ودائرة فهما اي كونهما كذلك انما يكون في الحس وليس في
الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم يدركه فيه بل في مكان آخر فهو لا ارتسامهما على الوجه المذكور في قوة
اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بالمقدار فهي قوة جسمانية باطنة مرتسم
فيها صور المحسوسات وللقائل ان يقول يجوز ان يكون ارتسامهما في القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشيء
الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل
ان تمحى هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورة في حيز آخر وان اجتمعت الصورتان في الباصرة شوهدتا معا على انهما صورة
واحدة ممتدة على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على
الوجه الذي صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول
الاعراض في محالها وهو ممنوع لا نزاع فيها لان الاعراض متنافية دون الصور الوجه الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن
موجود فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلابد ان يكون
لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان تتميز عن غيره والمشاهد على حسب المشاهد الامور الموجودة وليس وجودها
في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو اي ذلك المدرك جسماني لا عقلي لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوة
جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله ولان الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا وللقائل ان يقول
لعل المدرك كما مر من انه مدرك الكلي والجزئي ايضا وتمانع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم لما عرفت آنفا ووجه
المنع الثاني للحس المشترك بوجهين الاول حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما يرى في النوم في جزء من بدن الانسان
ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير في الصغير كما مر الثاني كما نعلم انا لا نشم
الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان بالايدي والارجل كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل
شيئا مما ذكرنا بالدماغ ومنكره مكابر لانكاره ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اي الادراك الاحساسي
نحو ما ذكرتموه لا دليل عليه الا ان اي الدماغ ليس آلة جزئيا اي ليس جزء آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم فنعم لكنه لا يستلزم لنا فيه
الثانية من القوى الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس
الظاهرة وهو كالخزانة له اذ به يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة لامتنع
معرفته اي لامتنع ان يعرف من شيء انه الذي رأى منه فيما سبق من الزمان واختل النظام اذ يحتاج الانسان في كل ما يحس
به التعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا تتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل المعاش
والمعاد واثبت وجود الخيال بوجوه ثلاثة الاول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي
هو الخيال قلنا ما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر ابطاله وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول

بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف يقول القائل غير الحافظة القابلة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب
ان يكون مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اي دون القوة الخيالية لان
فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى
فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك فهي
مشاهدة كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت
المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها الى
ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصور المرتسمة في قوة واحدة فتارة يلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة يعرض
عنها فلا تشاهدها الثالثة من تلك القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة
كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان
هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو وتحقيقه ان النسبة التي
بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك
الطرفين والنسبة حتى يمكن ان يحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية لا للحس المشترك الرابعة منها
القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي يدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية كنسبة الخيال الى الحس
المشترك فاستغن عن اثباتها بما ذكرنا في الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المنتزعة منها وتصرفها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي راسين وانسان عديم الراس
والحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لساير الحواس والقوى فهذه القوة اخرى وهذه القوة
اذا استعملها العقل في مدركاته بتنظيم بعضها الى بعض وفصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم الى المحسوسات
مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة
كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها التصرف في مدركاتها
واستعمالها بواسطة غيرها بل ربما تستولي على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخره للقوة
العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما ونختم هذا النوع الثاني بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى
الخمسة الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراكات المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما و
التصرف فيهما فالمعتمد انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان
تكون القوة واحدة والالات متعددة او المشترك فيتعدد تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع
اخرى الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم
الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول لمصادفته
المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في موخره اي موخر البطن الاول لانه خزانتها التي تحفظها ومحل الوهمية

والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في موخره على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن
الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لياخذ من هذه المحسوسات التي في
احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيها اي في البطنين الاول
والآخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في موخرها والحافظة
في مقدم البطن الاخير وليس في موخره شيء من هذه القوى اذ لا حاس هناك من الحواس فيكثر مصادماته الموذية الى
الاختلال وانما عرفت محالها المذكورة بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها
اي دون فعل غيرها من افعال ساير القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحل لما كان الامر كذلك خاتمة لابحاث
النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه على نفي القادر
المختار الموجب لجميع الاشياء ابتداء بمجرد الارادة مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في
اثناء الكلام المنقول فنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس بوجوه الاول ما ذكرناه من الحكم
بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان ولكل جزئي على انه غير الاخر اي والحكم بسلب احد الجزئيين عن الآخر
كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة يدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني
الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني وجداني بلا شبهة اني واحد اسمع
وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين
فهو اي النفس بتاويل الانسان فاعل للجزئيات اي الافعال التدبيرية ولا بد له على الافعال اي في كونه فاعلا للافعال
مبنية على ادراك الجزئيات صادرة عنه الصادرة اذ الراي الكلي نسبته الى الكل من احاد ذلك الكلي واحدة فلا يصلح
الراي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدرك للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن
شخصي وتدبير الشيء الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن
الجزئي وللخصم القايل بان النفس لا يدرك الجزئيات وجوه الاول نعلم ضرورة ان مدرك المبصرات حاصل للبصر
وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك ساير المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة
للبديهة فلا يلتفت اليه الثاني آفة كل عضو هو محل لقوة يوجب آفة فعله الذي نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان
كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستفاد بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت
في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في موخره اختل التخييل دون
الاحساس وهكذا المحال في ساير القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الكثرة الشخصية مثلا فلا بد له اي لادراكنا اياها ان
يرتسم في المدرك منا صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما ومن المحال ارتسامه بالوضع وحيز فيما
لا وضع له ولا حيز اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا مشخصا على مقدار
مخصوص مجنحا بمربعين متشخصين على وضع معين بحذاء فانا نميز بين المربعات الثلثة ونشير الى وضع كل من الآخر

على معنى ان هو من صاحبه فاحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر من يساره فلو كان محلا اي محل ارتسام هذا التصور
هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل
الانقسام المقداري والجواب عن وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذي ذكره لا ينفي كون الحواس آلات والنفس
هي المدركة فترتسم الجزئيات في تلك الآلات ويدركها النفس بملاحظتها اي بارتسامها في آلتها فلا يلزم انقسام النفس
ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون آفة النفس باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الآلات
وان لم يكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا ينفيه شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة اذ
يعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون
الآخر وبذلك ثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب **النوع الثالث** القوى الفاعلة وهي التي
عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او بالاعانة على قياس ما مر في المدركة وفائدة
العدول ظاهرة وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية فاما
لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد الاعصاب وتشنج العضلات فتبعد
الاعضاء عن مباديها كما في البسط اي بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ
البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مباد اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس
يتصور الحركة اولا فيشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فيريدها ثالثا ارادة تقصد اليها وايجادها فيحصل الحركة
وتمديد الاعصاب وارخائها وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيردد ويشتاق واما الذي
يقدر فلا شوق له **القسم الثالث** من الاقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات
التي لها نفس في النفس الانسانية اي في بيان قواها ولذلك قال وقواها يعني المخصوصة به فيسمى القوة العقلية
فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية والسلبية يسمى القوى النظرية والعقل النظري
وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي والمصورة في الامور الجزئية ما ينبغي ان يفعل
او يترك يسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان القوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار تختص بهما
الانسان من بين سائر الحيوانات فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة
بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة كانت او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج
الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأويل والالتباس فلابد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا
وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل
فيها رأي في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا يروى في كيفية ايجادها
واعدامها وكذا الماضي والحال لا يروى فيهما لنفع الايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة
واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوى الاجماعية الى تحريك البدن ويحدث فيها

اى فى النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيأة انفعالية يتبعها احوال هى الضحك التابع للتعجب الحادث
فى النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتهما من الخوف والحسد والحقد وغيرها من الانفعالات
المختصة بالانسان فظهر ان النفس متاثرة من قواها كما انها يؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التى ينطوى
عليها الفصل الثانى من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد عوده الخامس عقيب الثالث فى المركبات التى
لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها يصعد الى الجو اجزاء اهوائية مائية مختلطين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية
وهو الدخان وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف فى جسم الاسود الذى يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد
البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان فى الاغلب ممتزجين وفيهما يتكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان قل
واشتد الحر فى الهواء تحلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهواء الصرف والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار
كثيرا او لم يكن فى الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار لصعوده الى الطبقة الزمهريرية التى
هى الهواء البارد كما عرفت عقده برده وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد
شديدا وهو المطر واما مع جمود واذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبا كبارا
فهو الثلج وان كان الجمود بعده وهو البرد وربما استدير بعضه كالكرة بالحركة السريعة المحارقة للهواء المصادمة فتنحت
الزوايا عن جانب القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا
والكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا
وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان من تحتها من اهل
القرية التى هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهو اى هذا البخار الكثير المتكاثف الذى لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب
المجاور لوجه الارض واما قليلا اى قليل البخار الذى لم يصل الى تلك الطبقة فانه قد تكاثف ببرد الليل
فينزل نزولا ثقيلا فى اجزاء صغار لا يحس تنزلها الا عند اجتماع شئ يعتد به فاما بلا جمود بعد النزول وهو الطل
او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد
فيحصل منه ح الاقسام المذكورة قال الامام الرازى يكون هذه الاشياء فى الاكثر من تكاثف البخار وفى
الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فلما يخالطه السحاب بان يرتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة
الزمهريرية فتكاثف البخار وينعقد سحابا ويحتبس ذلك الدخان فى جوف السحاب فيحرقه اما فى صعوده
بالطبع لبقائه على الحرارة الطبيعية المقتضية لتصعيده او عند نزوله للتكاثف اى لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل
اليه فيحدث من خرقه اى خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا او نازلا مصادمة اياه صوت وهو الرعد
وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية حصل فيها الحرارة والحركة
والتخلخل الملازمة لها فقرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث تشتعل بادنى مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى
الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفى سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفى حتى

يصل الى الارض وهو الصاعقة سواء وصل اليها او بما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت لشيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله ابن خفيف قدس الله سره العزيز فاذابت قنديلا فيها ولم يحترق شيأ منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا في صحرا فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها وانه اعني الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها بخلاف البخار فيحترق الدخان كالشمعة التي تطفأ وتحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان او اصلته الى الشمعة الفوقانية وتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل بهذه النار فما كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ منه النار بسرعة فيرى ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل تثبت فيه الاحراق ويدوم متصلا لا ينطفي اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من البخار غليظا اي كثيفا جدا انتعلق به النار تعلقا لا تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سود او حمر على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كان اغلظ ظهر السواد وقد يقف الذوابات تحت كوكب فيدير بها الفلك معه سالفة اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا اقترنا واحدا او اكثر واحدى هذه الاقسام التي ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار واذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد على ان وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان شيئا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية ويقرب منه ما سبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاذا وصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى فتيلته وايضا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الزمهريرية فينقلب فيرجع لطبعه الى الارض او لا ينكسر فيصعد ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيطة العالية على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويريد بمصادمته كرة النار المتحرك بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرى وبعضا ايره سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل وقع في كلام ارسطو ان الريح يحد بانه متحرك هو هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي يمكن ان يقال منه ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال الدخان سنة في توليد الريح كان اكثر مبادي الرياح فوقانية كما شهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد يحدث ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيأ فشيأ الى غاية فيقف ويحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدفع

تلك الرياح الاجزاء الارضية فينضغط الاجزاء الارضية بينها منقبضة كانها ملتوية على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي الريح
المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية گردباد هذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع
فلان الريح في الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يثقل الادخنة ويصل بعضها الى بعض
فيثقل ح ولا يتمكن من الصعود فكل سنة كثير فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل
والارض فيصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب اذ تهب
منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها
اربعة هي نقطة المشرق والمغرب والجنوب والشمال وتسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب
وتسمى ما تهب ما بينها نكباء (ه) ايضا نقول فقد يحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة يحيط تلك الاجزاء الغيم رقيق لطيف
لا يحجب ما وراءه عن الابصار ينعكس منها اي من تلك الاجزاء لوقوعها على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى
في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم الى الحس
ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المراة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغيرة متراصفة على هيئة
الدائرة فيرى مجموع تلك الدائرة كانها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم
لان قوة الشعاع تخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة بنفسه
لا بشبحه بخلاف اجزائه التي الى القمر لا يقابله فانها يؤدي خيال ضوءه كما عرفت قيل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم الريح فان
تخرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان محق السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت
وان انخرقت من جهة دلت على ريح تاتي من تلك الجهة واذا اتفق ان يوجد سحابيات على الصفة المذكورة متصاعدا
تحت الاخرى حدثت هناك تحت هالة ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه راى سبع
هالات معا واعلم ان هالة الشمس نادرة تامة وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة و
مع ذلك فقد زعم ابن سينا انه راى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح وراى بعد ذلك هالة فيها قوسية
قليلة وانما يعرض هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكي ابن الهيثم انه راى حول القمر هالة قوسية الملون السحاب
فكان علينا التشويش في اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرنا من الاجزاء الرشية
الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس
اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب وكانت الشمس قريبة من الافق
فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون
الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المراة وتختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف
اجزاء السحاب في الوانها او بحسب الوان ما وراءها من الجبال والوان ما ينعكس منها الضوء من الاجزاء الكثيف وراءها
لبعض فضلاء زماننا ممن له علم المناظر كتب مال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين ابو الحسن الفارسي برد الله

فيتجه بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح كله الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس
قزح راي الجمهور فذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات
فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها ومع ذلك لايكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شيء مع صورة شيء آخر فيظن
كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازي هذا
الذي ذكره لاينافي ماذكرناه فان الصحة والمرض يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتاثيرات
نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجو يدل على حدوث
حوادث في الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستند ولم يستمر هذا الاستدلال
والعيون نقول فالبخار المحتقن في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد الذي في باطن
الارض ماء ويشقها فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد كان القابض يجذب
والباقي ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب بان ينجذب الى مكانه
ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض بحيث يستتبع كل جزء منه جزء آخر قال الامام الرازي وما
العيون الراكدة فيحدث من ابخرة بلغت من قوتها الى ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة موادها
وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافي ما ذكره المص من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي ان يعلل السيلان
بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود لقلتها قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة
عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا يندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل
فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان استخراج من الآبار والعيون
الراكدة سبب لينبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا انتزح قويت تلك الابخرة واندفعت
الى خارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت والقنوات والآبار يزيد
بزيادة الثلوج والامطار وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة
ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتهما معا ومنه تكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة
لم يكن زلزلة ولذلك تقل الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت الآبار والقنى في ارض صلبة قلت زلزلتها وقد
يخرج النار والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صار نارا لشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب
الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلد جبل عاليها سافلها
وانما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقليلا تتزلزل الارض لسقوط تلك
الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وايضا نقول يحدث في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة فيختلط بخار الكبريت باجزاء
الهواء الرطب فيصير دهنا اي في الرطب بدهن وربما يشتعل الكواكب ونحوها فيرى بالليل في ذلك الموضع يشتعل نفسه
غير محرقة احتراقا يعتد به وذلك للطفها تخلص لعبارة جامعة وافية ماذكرناه في الفصل الثاني او في المرصد الاول

نفوا القادر

كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاجابوا اختلاف
الاجسام بالصور التي استعدت في موادها بما يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف آثارها الى صورها المتباينة و
امزجتها المتخالفة واحالوا كل ذلك في الاجسام العنصرية واسندوه بالآخرة الى حركات الافلاك واوضاعها فاما
المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة لتركبها من جواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها
وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل ربما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام
على رأيهم متوافقة في الحقيقة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس
الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض التي تركب منها الاجسام مختلفة بالحقيقة قطعا فكذلك الاجسام
اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا الموقف انه لا يختص بمن يذهب الى تجانس
الافراد الجواهر من جعل العرض داخلة في حقيقته وهي مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافيا
لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها والله اعلم بالصواب واليه المرجع
والمآب

المرصد الثاني في عوارض الاجسام

واحوالها وفيه مقاصد ثمانية المقصد الاول
في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة
بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام مقيسة الى النفس الامر
ثم اما ان نقول بواحد منها او لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة
بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى
والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي
وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات والفلكيات
فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع
المشخصة فانها حادثة ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة
لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون
اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها ولصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصور الجسمية التي
طبيعتها نوعية واحدة لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا
ولصورها النوعية بجنسها وذلك لان موادها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد
منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها ثم الصور
الشخصية فيهما اي في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض
الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصول
من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات

في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها ومحدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو وقد اختلفوا
في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم انه اي الاجسام هو فقال ثاليس الملطي انه الماء
الذي هو المبدع الاول ومنه ابداع الجوهر كلها من السماء والارض قال صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من الكتب
الالهية ففي التورية ان الله تعالى خلق جوهرة فنظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل منها البخار وظهر على وجهها
بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصل الهواء من
بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصل العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف
وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث
الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف
فيه ما هو فقال الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان ويولد العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم
القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولي وقد عشقت النفس بالهيولي لتوقف كمالاتها الجسمية والعقلية عليها
فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وتعديه العشق بالباء لتضمنه معنى اللصوق والولوع والا فهو متعد بنفسه وقيل
هي الوحدة فانها تحيزت وصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط وصارت خطا واجتمعت الخطوط
وصارت سطحا واجتمعت السطوح وصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها
مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فجعله من اقسام العقلية
والاحتمالات بالنظر الى بادي الراي الخامس التوقف في الكل اراد ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل بان يتردد
ويتوقف فيه بل لا بد ان ينفيه ببديهته وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذة
الكتب اعني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي مزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين
ارادوا من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف واذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن
الحوادث يستلزم قدم الحوادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول بين ان الاجسام
لا تخلو عن الاعراض كما مر اشارة الى ما عرف بان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض
والاظهر ان يقال لما سيجيء في المقصد السادس من هذا المرصد اذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل جسم
لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل
الجواهر الفردة التي تألفت الاجسام منها اي من الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكلما كان كذلك فهو حادث
وقد بيناهما اي بيان عن التمايز بين الاجسام انما يكون بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين
ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى فقوله وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال ان الجسم لا يخلو

من الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز فالكون
فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني
في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال ودليلكم منقوض بالجسم
في اول زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف ح بكون ثان لا في المكان الاول ولا
في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فندعي انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا في الجسم
الحادث فلا نقض واذا ورد هذا السؤال على طريقة المناقضة كان منعا لا نقض المعلل فهو مقصوده حدوث الجسم
وانما قلنا ان الحركة حادثة بوجوه الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها
لانتقال من حال الى حال آخر ولا نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فيكون مسبوقا بالحالة الاولى او بالكون
الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى حدوثها
الثاني الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها ولا شك
ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل لان كل جزئي منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا يوجد
الا متعاقبة فلا يوجد ماهيتها الغير فيه اي في الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات
الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل ح فلا يوجد في الازل حركة
اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هف واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا
اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان
تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس نفرض شيئا من
اجزاء الازل والا ينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل
انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم
قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد يذكر ههنا لبيان حدوث
الحركة وجه آخر آيل الى ما ذكرنا وانما يختلف العبارة دون المعنى فتركناه وذلك مثل ما قيل من انه ان لم
يوجد شيء من الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان يوجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير كان
الازلي مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بالغير كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها وماله آيل الى الوجه
الثاني وهو ان الجزئيات الحركة ان كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك وماله الى الوجه الثالث واعلم ان
الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة
لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد
منها حادثا فالمراد بعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لاعدادها يستلزم حدوثه ولا يكون الحادث حادثا
ظاهر لنا في الابطال كلام من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو

من حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا فاللازم قدم الحوادث او خلوه عن تلك
الحوادث فذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة هو امتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية بطريقة التطبيق و
قد عرفتها في مباحث ابطال التسلسل وتقريره ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان
لنا ان نفرض من حركة كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه
كعشرة دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني
وهكذا الى ما لا نهاية له فان كان بازاء كل من اجزاء الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو
مع غيره فيكون الزائدة مساويا للناقص هف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء
فينقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه
بلا شبهة فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما في تلك الجهة
فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اي
على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سوالا وجوابا فلا نعيده الخامس من تلك الوجوه طريقة
التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها ههنا ان الحركات مما تألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة
فنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نحصل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا
فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها
الاخر سابق ومسبوق بحسب الغرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية
والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير مسبوق لانقطعت السلسلة فعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس
كلي كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد وانه محال لانهما
متضايفان حقيقيان تجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد
من الاخر واما عدم تساوي المشهورين فغير لازم كالاب هو واحد له ابناء الا ان يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف
ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيكافأ الاضافيان وانما قلنا السكون حادث
لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم في مباحث الاين من ان وجود السكون
ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا الاكوان الاربعة لان حاصلها الى الكون والتميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا
بكون آخر غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل العدم ينافي
القدم لانه اي القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات
لما سياتي في اثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار بل يكون موجبا وان لم يتوقف تاثيره اي تاثير الواجب في ذلك القديم على شرط اصلا
كان فناؤه كالمنافي لايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه لازم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم

استحالة الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط
به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب بل هو بشرط او بغير
شرط ويلزم الانتهاء الى ما تحقق صدوره عن الواجب بلا شرط ضرورة استحالة التسلسل في امور مترتبة موجودة معا فلو عدم ذلك
الصادر المنتهي اليه عدم الواجب ايضا واذا امتنع هذا الشرط امتنع عدم الموجب الواجب فامتنع عدم شرطه
الثاني وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام
عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شئ من الاجسام يمتنع
عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح
على كل من الاجسام من الحيز ما يصح على الاخر اذ ذاك لا يخرج عن غيره او نقول الاجسام اما بسيطة فيجوز
على كل جزء منه اي من البسيط ما يصح على الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما هو الا
بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها لما سبق ما هو الا بالحركة وبالجملة نعلم بالضرورة ان
مقولة الوضع غير واجبة للبسائط لان اجزاءها متحدة بالماهية فيجوز تبدل وضعها بالنظر الى طبيعتها فكذا المركبات
لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يوجب تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر
المختار الذي خلقه ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره ويجعل يساره يمينه وانكاره مكابرة لا يعتد بها المسلك
الثاني وهو لبعض المتاخرين وكالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم الكون واحد
قديم واما ان يكون قبل كل كون آخر لا الى نهاية له والثاني باطل بالقسمية لبطلان الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز
لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم
القديم على الاستمرار فيكون قديما ازلا اي وان لم يكن له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه
مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون آخر الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون
قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق
باخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو الاول بان يقال ذلك الكون الذي
ليس مسبوقا عليه يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول
والا فلا بد ان يكون قبل كل كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لاستقام الكلام واما بطلان التالي
فالقسم الاول وهو قدم الكون فيستلزم ما بيناه به حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب الاكوان الى
لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك
طرحا للمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد يخالف فيه مذهب الحكماء
من انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز ح زواله لان اعدام الحوادث يزول بالوجود فتعلم كونها ازلية
فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك في انه وجودي بلا خلاف ومن ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون

فان قيل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما
في الازل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالعرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو اي
الحركة كون واحد مستمر بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة يطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل
يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في ماخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم الا المعنى
الاول فتامل **المسلك الثالث** للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض
المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية بحالها سوى
قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بالتقسيم وانت
بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير فلا نشتغل بعد المؤنة **المسلك الرابع** انه ايضا كل جسم
ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكثيرا ما يشارك في ماهيته امور متعددة وسياتي في الالهيات
ان الواجب الوجود لا شريك له في حقيقته واحد غير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجد فله
موجد فلا يتصور الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم انه لا يجوز الامام الرازي اسناد القديم
الى السبب الموجب كما لا يجوز اسناده الى المختار وقد نبهناك على ماخذه فتذكره **المسلك الخامس**
الاجسام فعل الفاعل المختار لما سياتي في الصفات اي صفاته فيكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم
لا يستند اليه بذان الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتها
بخلاف الاولين فانهما لا يبطلان الا حدوث الاجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمها الى نفي المجردات ولم يتعرض
للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه **المسلك
السادس** الجسم لا يقوم به الحوادث وهو ضروري لما نشاهده من حدوث الحركات القائمة وتجدد الاعراض
الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الالهيات
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث احتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة من العلة المادية ان
يقال المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل اي
لزم التسلسل في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم
لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نم كون المادة
قديمة فانها اي كونها قديمة يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع
الايجاب بالذات وسنبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نم ايضا انها لا تخلو عن
الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم

الذي هو محل الحركة والجواب منع انه تقدم بالزمان اي لا نم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم
وان سلم تحققه في الجملة فليس يلزم تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو
كتقدم اجزاء بعض الزمان على بعض اعني التقدم بالذات او بامر زائد عليها فلا محذور رح الشبهة الثالثة وهي عمدتهم
عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذة من العلة المؤثرة ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اي تاثيره فيه وايجاده اياه
قديمة فيلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعلية حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقف على شرط حادث
مختص بذلك الوقت والا اي وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث
الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص
والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث
ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعلية قديمة يكون الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد
حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد ان
كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعد ذلك اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون
جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان
وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا
فينتقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان
احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه
حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات المترتبة معا وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل
عليه وجهان الاول النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم بهذا
الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط
الحادث كما في الاول فيتسلسل الحوادث الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه اي
الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الفلكية والكوكبية وكل منها مسبوق باخر
لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابدا الفارق بين صورة النقض
ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي عنطها وجود سواء كانت مجتمعة او غير
مجتمعة متعاقبة ممتنع كما وقفت عليه وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث
العالم مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما
في الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد
تلك الشروط عليها فيقال الحادث المشروط بتلك الشرائط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم
ما هي مستعدة له وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشرط المعتبرة في حدوث العالم

عليها قلنا لا نم الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات
متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط اللاحق الى ان ينتهي فيما لا يزال الى ما هو شرط
الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة و
تلك المادة لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها **الوجه الثاني** ان ترجيح
الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه على الآخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اي في ذلك الترجيح الى داع مخصص
مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول الفاعلية حادثة بحدوث
الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان
كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شيء آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب
تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون
التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتشبث في مزال الاوهام في امثال هذه المقامات **الشبهة الرابعة** صحة
العالم اي امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات
لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تاثير الباري فيه اي كذا امكان تاثيره فيه في العالم لا اول له
والا لزم الانقلاب المذكور فيجب ان يجزم بامكان وجود العالم في الازل من الصانع وهو يبطل دلائلهم اي
دليل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا نقول ترك الجود الذي
هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم وجوده
والا لزم تعطيلا والجواب انه اي ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطيل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من
البرهانيات ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كما في الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست
ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه
ازليا وامكن ازليته ايض واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانا ازليا
المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم
في بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من
حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعده لا يتميز منهما ولا اختلاف
فيهما فما جاز عليه جاز على الآخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه لم يخالف
في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا
اليه في امتناع بقاء الاعراض الكرامية طردوه في الاجسام فقالوا لو عدم الاجسام بعد بقائه لكان عدمه اما للذات
او للامر وجودي او عدمي الى آخر ما مر هناك والكل باطل فامتنع عدمه فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور هناك
محضرا عندك فلا حاجة الى اعادتها **المقصد الثالث** الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة في

انا فانا كالاعراض وقيل هذا النقل منه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه
لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اي من الاشاعرة من ادعى فيها الضرورة اي البديهية قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة
العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا
نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين ما ختمناه معه وان اولادنا ورفقائنا هم الذين كانوا معنا من
قبل لا يقال ليس ذلك اي خبرنا ببقائها ضرورة الا لبقائها في الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس
وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد قلتم اي ايها الاشاعرة
بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تغايرها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف يقبلون شهادته
في الاجسام دون الاعراض قلنا اي لانا نقول لا نسلم ان ذلك الجزم ههنا ليس الا للبقاء في الحس حتى يتجه عليه
ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستندة بل هو ما يجزم به بمجرد الفطرة عند
تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولي ومنهم من استدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام
باقية لارتفع الموت والحيوة اي لم يكن ان يقال بموت حي او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا
على ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضع واحد ولارتفع التسخن والتبرد
والتسود والتبيض ونظائرها اي لم يكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك بط بالضرورة
العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناع عدمها
على تقدير بقائها واللازم بط اتفاقا تنبيه على منشاء مذاهب النظام والكرامية وغيرها ذلك الدليل لما
قام في الاعراض ودل ذلك على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدي
وذلك لانه مبني على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام
مختلفة ولهذا فانا ندرك الاختلاف في بعض الاجسام كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة
والبرودة كذلك ولما كان بقائه ضروريا اوليا التزم الكرامية انها لا يعني اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل
وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط
لا بعدم بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون لعدم الشرط
لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض
في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كساير الاقسام لتثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائز العدم
بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله تعالى ان يفني
الاجسام لم يخلق فيها العرض فيفنى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرضا
منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فيفنى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء
بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية **المقصد الرابع في الجواهر** تمتنع عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز

بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع في مقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب المعتزلة من
الحيز له باعتبار احد الجوهرين فيه كون مضاد باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك
اي تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين احجاما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من
الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز ان يتداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان تنفصل عنها عوالم متعددة
مع بقائها على هيئتها وصريح العقل ببداهته يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه
جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد
من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو تجهيل للضرورة فلا يرتكبه عاقل
لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله **المقصد الخامس** وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان
فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في
حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في
هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر ايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في
اثباته تنبيه على الضرورة بعبارة مختلفة ليتصور المطلوب الذي من تصوره او ضحا فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا
باوضح من المطلوب بل لا فكيف يصح الاستدلال فهو تنبيه بل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما
يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي
من اطلاق اسم الضد على الجوهر وكانه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المتقوم وذلك غير متصور في الجواهر
بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في
لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني اذ ليس حجر في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية
كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وهو ايضا بحث لفظي مرجعه الى اشتراط
توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفى
بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على مادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول **المقصد**
السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب
ان يوجد احدهما في الجسم وجوزه بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس
الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها و
جوزه اي خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة
النافين تفصيل فالبصرية منهم من جوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان اما المتكلمون اي الاشاعرة
فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متماثلة متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة وتميز الاجسام بعضها
عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيره

بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة وانما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة
المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من
الاعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك اي في امتناع الخلو لهم اي للمتكلمين امر ظاهر يعني انه وان خالفهم
في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما هو من مذهبه في تركب الجسم من العرض
وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو
ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون
يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا
الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس
ما قبل الاتصاف لما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال
لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن ساير الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا
اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لا جزاء العادة من الله تعالى بخلق المثل
او الضد بعده عند الاشعري اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع زوال
العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق
وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المط بخلافهما احتج المجوز للخلو بوجوه ثلثة
الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجواهر
وانه ينفي الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم
بدون الحيوة وامتناع وجود المنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى
ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة
عليها فما عذركم في صورة الالزام فهو عذرنا في صورة النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث
لا يتجه على من لم يستند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا بدل الثالث بما ذكره الآمدي
من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآيات المانعة منه الوجه الثاني انا من معلوم الا ويمكن ان يخلق
الله تعالى في العبد علما به والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق بها في نفسها غير
متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من
تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان انتفى النظاهر ان يقال فقد انتفى عنه
علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم
منتف عنه ضده فيلزم ح قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها
كالمرادات وانه محال كما عرفت والجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات

وانه اي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من يخرج كل معلوم الى علم على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعل نفس التعلق لا صفة موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من انتفاء العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا متماثلة انه اي بان ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور والزم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكنهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير محل الآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال والمعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا قال الآمدي وهذا اشد من جواب الاستاذ وقال المص وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا لكنه لم يثبت واجيب بان اللازم ح اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما منه من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من العلوم التي لا تتناهى بضد عام هي صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع معلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعم المتضادة كما مرت الاشارة ايضا والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او التزام ان الشفيف الثابت للهواء او للماء امر وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمه تشبيه منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض للجواهر معلل بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل للدوران كل منهما مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منها

المقصد السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المتقاربة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء وخلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها بوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة قلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم يميل الخط المتناهي بحركته مع اتباعه احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة اي جهة

الغير المتناهي من الخط مسامتة اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حالة الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي اي مسامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وانه مح اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما يحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه الخط لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركة انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله يزداد ايضاحه بان نفرض الخط المتناهي خارجا عن مركز كرة موازيا للغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اوقد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما يكون بحدوث زاوية منقسمة الى النصفين ولا شك ان حدوث نفسها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة في ذلك فلا يكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان توجد هناك ما هو اول تلك النقطة وقد تبين ذلك بان المسامتة انما يكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق يكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا قال المص تلخيصه اي تلخيص هذا الوجه انه لو وجد غير متناه لامكن الفرض اي المفروض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة هي اولى نقط المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقطة المسامتة وهو امر الاخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما لا يتناهي ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا فلا بد من نقطة هي آخر نقطة المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنها باطلة لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود آخر متناه يكون موازيا له اولا ومسامتا بحركته ثانيا لم لا يجوز ان يكون لبعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه مع جواز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين

ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى
الضرورة اي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لاتناهي الابعاد فلو كان
لاتناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا البسيط ولا المركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو
اللاتناهي وحده او علم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط
من خط وادارة دائرة وتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه
الا مكابرة وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهناك عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال
عليه ايضا لانم لزوم نقطة هي اول نقطة المسامتة بعين ما ذكرتم في بطلان التالي اي يستدل به على
بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى
نقطة هي اول نقطة المسامتة لان المسامتة انما يكون بزاوية وحركة منقسمين فلا يوجد هناك ما هي اول
نقطها لان كل نقطة نفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة
لها اول لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك اول نقطها ودليل
امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم الملازمة لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لم تتم
الاقيسة الاستثنائية التي استثنى فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاز في كل قياس استثنائي
يستثنى فيه نقيض التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من
الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم
بالكلية لكن بقي ههنا بحث وهو انا لانم ان المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما
يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما تنقسمان بالقوة لا بالفعل و
ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى
كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان
بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ التوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل
كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي
لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون
لها زمان اول الازمنة وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقا بمسامتة في زمان سابق وهذا اللازم
لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة في الوهم بيانه ان نقول لا مسامتة حال
الموازاة بل لابد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض
في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اي لا يقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة
فيها وكل واحد منها انما يكون هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها وبل هذا الينا

مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه ح فلا بد ان يتعين لها ولمسافتها جزء اول
في الوهم لكنه ح لا يقال المسافة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول
مسامتة الخط النقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة
في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين
نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين
فيه نقطة هي اول نقطة المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم وجود
مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو ح فتلك المسامتة انما هي باول نقطة
ذلك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج
على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع عنه النظر وقال بعض الفضلاء من المتاخرين وهو صاحب لباب
الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان اطول خط نفرض في
البعد المتناهي الموجود هو محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى تسامته على طرفه والمسامتة مع
النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون ح ثمة نقطة لا تتناهى
وبعد غير متناه نفرض فيه تلك النقطة وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها
لا يعقل لانه يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلا موجودا هناك ولا ملا فكيف يتصور ملاقاته لنقطة بعده
بمساعدة الوهم الخبيث الذي لا يساعده العقل لا غيره فيه وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقطة موهومة غير متناهية في
خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة **الوجه الثاني**
وعكس الاول في انه يفرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه
آخر نقطة التقاطع وهو لزيادة تقرير وتحقيق له اي للوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم
يتفرقان كانهما يميلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان تخلص احدهما عن الاخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة
هي نهايتهما ويلزم التخلص وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص
وانما يصح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لاخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام
الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للاخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما هو ماخوذ منه
نفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد
الوجه الثالث انا نفرض من نقطة خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون
البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك
ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المعتبرة لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما
بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم ح لانه

محصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان
السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض
الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقطت به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلم الذي اورده في
الاشارات كما يطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد في جميع الجهات
كما هو مذهب الخصم ولا في جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن ح فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه
اشار بقوله ولو جوز اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان
لا تناهي الابعاد على اطلاق **الوجه الرابع** وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه
المص تلخيصا شافيا لنفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج
بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد كما ان يكون الذراع ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما
اذا انعكس الحال بينهما فالانفراج اليهما اي الى الساقين بنسبة محفوظة بالغا ما بلغ وذلك لان
الخطين مستقيما فلا تتبعا عدا ان الاعلى بنسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان الانفراج ح ذراعا
فاذا امتدا عشرين ذراعا كان على الانفراج اليهما ذراعين وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني
العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول وهو الذراع الى الثاني اعني العشرين
كنسبة الانفراج الاول وهو الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث
الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان
ثمه بعد متناه وهو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية
نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى
غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف
لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي
لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل الذاهب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين
حاصرين **الوجه الخامس** انا نقسم سطحا على هيئة الدائرة ولكن ترسا بنسبة اقسام متساوية بان نقسم
اولا محيط الدائرة الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقطة المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم
الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى
تنقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سطح العالم بهذه الاقسام ثم نرد في كل قسم فنقسموا هو في
عرضه الغير متناه منحصرا لا يتناهى بين حاصرين وهما الضلعان المحيطان وانه متناه فكذا الكل متناه
ايض لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة وهي هذا
البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم من الستة

كمثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما
بخط كان ذلك الخط متساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة
والمحيط لكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين
ثلثا قائمة لانهما متساويتين لتساوي وتريهما واذا كان زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك
فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان الا ان هناك تصويرا ومزيد توضيح
لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان تخرج من
نقطة واحدة خطوطا مستقيمة ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع
خفاء ففرض دائرة لا شبهة في امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية وح يلزم تساوي الزوايا
المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما و
هذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد السادس التطبيق الدال
على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة
قبلها بمتناه خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالته ظاهرة
او ينقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين في بطلان التسلسل مرة ومرة في تناهي القوى
الجسمانية **الوجه السابع** انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه
ولنشير الى نقطة ما من بين النقطتين فنقول هي اما المنتصف اولا فان كان المنتصف كان منها الى
الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الآخر في ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل و
ان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر ويمضي في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا التقرير آخر
للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى ثلثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد
على امتناعه في جهتين او اكثر واحتج الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي
يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة الا يرى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي
غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذا
موجود وبعد لقبوله التقدير سواء كان مجردا او ماديا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس
الامر وانما ذلك التميز الذي ذكر توهم وهم محض لا عبرة به اصلا الثاني انه اي ما وراء العالم
متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب ان التقدر
الذي صور توهم وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضناه واقفا على طرف العالم فان
امكنه مد يده في ما وراء العالم فثمة فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متقدر اذ ما يسع فيه
اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد اما

مجرد او مادی والجواب لانم لولم یمکنه مدیدة فثمه جسم یلزم للیدمن النفوذ لجواز ان یکون ذلک لالوجود المانع
بل لعدم الشرط ہو انقضاء الذی یکن مدالیدفیه الرابع الجسم ماہیة کلیة فیمکن لہا افراد غیر متناہیة عقلا
فاذا وجدت تلک الافراد کانت الابعاد غیر متناہیة والجواب ان الکلیة وان لم یمتنع من وقوع جزئیات
لاتتناہی الا انہا لاتقتضی الوجود ای وجود شیٔ من الجزئیات ولا التعدد فی الجزئیات ولاعدم التناہی
فیہا بل یجوز ان یکون الکلی ممتنع الوجود فلا یوجد شیٔ من افرادہ او ممتنع التعدد فلا یتعدد افرادہ او ممتنع
اللاتناہی فلا یوجد له افراد غیر متناہیة کل ذلک لامور خارجة عن مفہوم الکلیة وعدم تناہی افراد الجسم ممتنع
للادلة السابقة فافہم وتامل

المقصد الثامن جوز المتکلمون وجود عالم اخر مماثل لہذا العالم لان الامور المتماثلة یتشارک
فی الاحکام والیه الاشارة لقوله فی الکلام المجید اولیس الذی خلق السموات والارض الآیة وقال الحکماء
لاعالم غیر ہذا العالم اعنی مایحیط به سطح محدد الجہات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجة عالم لکان فی جانب
من المحدود وکان المحدد فی جہة منه فیکون الجہة قد تحددت قبله لتصور وقوعه فیہا لانه کما ہو الواقع ہہنا
والجواب ان الذی ثبت بالبرہان تحدد جہتی العلو والسفل بالمحدد کما مر واما تحدد جمیع الجہات فلا ولم یجوز ان
یکون ہناک جہات غیر ہاتین الجہتین تتحدد لابہذا المحدد بل بمحدد اخر فیجوز وقوع ہذا فی جہة منہا فان حصر
الجہات المتحددة فی ہاتین لم یقم علیه الدلیل الثانی لو وجد عالم اخر لکان بینہما خلاء سواء کانا کرتین او لا
ذلک لان ہذا العالم کری فان کان الاخر کریا ایضا لم یتصور الملاقاة بینہما الا بنقطة فلا بد ان یقع بینہما خلاء سواء
تلاقیا او لا وان لم یکن کریا وقع الخلاء ایضا لان الملاقاة لیس بکل لایکون الا مع فرجة والجواب بعد تسلیم امتناع
الخلاء ان نقول لانم ذلک لجواز ان یملاء ہما ای یملاء ما بینہما مالی ولو اردنا ذکر مستند للمنع تبرعا قلنا قد تکون ان
ای العالمان تدویرین مرکوزین فی ثخن کرة عظیمة تساوی ثخنہا قطر یہما او یزید علیہما وربما یتضمن تلک الکرة
او فامن الکرات کل واحد منہا اعظم من المحدد بما فیہا من الافلاک والعناصر ولا استبعاد فی ذلک
فانہم قالوا تدویر المریخ اعظم من ممثل الشمس بما فیہا من الافلاک الثلثة والعناصر الاربعة ثلث مرات واذا
جاز ذلک فلم لایجوز فیما ہو اعظم منه ومن این لکم انه لیس فی جوف تدویر المریخ عناصر ومرکبات مماثلة لما
عندنا فی الحقیقة او مخالفة له فیہا الثالث لو وجد عالم اخر لکان فیه عناصر لہا احیاز طبیعیة فیکون لعنصر واحد
کالماء مثلا الحیزان طبیعیان وقد عرفت بطلانه والجواب منع تساوی عناصرہما وکانیا نہما المرکبة منہا صورة
ای لانم تساویہما فی صورة النوعیة وان کانت مشارکة فی الآثار والصفات کاشتراک ماریہا فی
الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراک فی الصورة النوعیة فلانم تماثلہما حقیقة لجواز اختلاف فی
الہیولی الداخلة فی حقیقتہا ولئن سلمنا التماثل ایضا فلم لایجوز ان یکون وجودہ فی احدہما ای حصوله
فی احد الحیزین غیر طبیعی ولانم ان القسر لایکون دائما

المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام
وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة وتوابعها لان حركات الافلاك
ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركتها ارادية فلانها اما طبيعية واما قسرية او ارادية لما مر من
ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الدورية كل
وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة ومستندا اليها لكان الشيء
الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه
اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع عين التوجه اليه فيكون المهروب فيه بالطبع بعينه
مطلوبا بالطبع في حالة واحدة ويكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه بديهية ورد عليه بان ترك وضع ليس
توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه متوجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى
ان يوجه بان المتحرك بحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثاله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب
الشيء المعين وتركه لا يكون الا لاختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم ان
القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو مبناه اعني ان عديم الميل
الطبيعي لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على
موافقة القاسر فوجب تتشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطوء ويوافقها في المناطق والاقطاب
اذ لا يتصور هناك قسر الا من لبعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة
واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست
ناشية عن تخيل محض من قوة جسمانية مدرك امورا جزئية والا امتنع دوامها اي دوام الحركات الفلكية
على نظام واحد دهر الداهرين اي ازلا وابدا لا تختلف ولا تتغير لا في الجهة ولا في السرعة الا ترى
ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع فهي اي ارادتها التي
تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة اذن ناشية عن تعقل كلي مندرج فيه امور غير
متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانية الاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم
انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب
في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التادي الى شيء
آخر فلا يطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها
مطلوبة لذاتها سلمناه اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نم انها ليست قسرية قولكم
القسر على ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مر ما في دليله من الخلل على انه ليس
يلزمهم من عدم حركاتها المستديرة طبيعية ان يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه ولا نم ايضا ان القاسر

هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض يكون حركة عرضية
لا قسرية سلمناه لكن لا نم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا لم لا يجوز ان يكون تخيلا اي
تخيل الفلك خلاف تخيليا فلا يختلف ولا ينقطع بل استمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات
متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات التي
لا تتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس في الاجسام الفلكية سلمناه
لكن لا نم ان محل التعقل الكلي مجرد وما سياتي من برهانه نتكلم عليه هناك تفريعان على القول بان للافلاك
نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة الاول لها مع القوة العقلية التي نسبتها اليها كنسبة النفوس الناطقة
الينا قوى جسمانية هي تخيلاتها مبداء للحركات الجزئية الصادرة عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك
اي لكونه مبداء لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبداء لتخصيص بعض
بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من
قوة جزئية جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة
ويسمى نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج
اليها بطلب النفع ودفع الضرر المقصودة بها حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل
ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نم ان
هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها للجسم ولا نم ايضا انحصار النفع والدفع
في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نم ان صورة الفلك لا يقبل الفساد وما استدل به عليه
مدخول وفي الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنية فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة
بالحواس الظاهرة لان التخيل يحفظ صور المحسوسات والتوهم يدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها
فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد على الاستدلال انا لا نم انحصار فايدتها في حفظ صور ها
المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون هناك فائدة اخرى وان سلم فلا نم انه لا تعطيل
في الوجود فافهم وتفكر

المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما
بل هي لا مكانية لا تقبل الاشارة الحسية وتعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون لها اخلا
فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهور من المتقدمين والمتاخرين ووافقهم على ذلك
من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من
نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتج الاول اي المثبتون للتجريد بوجوه خمسة الاول انها تعقل
البسيط الذي لا جزء له بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلانا نعقل حقيقة ما من الحقائق اي معنى من

المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اي ثبت المدعى تعقل البسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل الاجزاء او بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقل بوجه ما لا يستلزم تعقل شئ من اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان البسائط كل منها واحد بالفعل واما الثاني وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط ان كان جسما او جسمانيا اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الآخر وانه اي انقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه اجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود وان سلم ان العلم بحصول الصورة في الذهن فمحل اي فالنفس ح محل لصورة البسيط اي تعقل لا لذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا يرى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيطة الخارجي صورتان عقليتان او اكثر لما مر في مباحث الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وح جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به البعض وان سلم ان كل ذي وضع منقسم فلا نم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا ينقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال فيه اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه اي الحال في المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والعقل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من وجوه الخمسة انها اي النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط كما مر في مباحثه من ان اجزائه موجودات او عدمات آلخ والجواب ما تقدم من المنع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنع المذكورة في الوجه الاول الذي اعم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فيكون مجردة اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية او سلبية فلا بد لها من تعقلها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا شك ان الحال في ذي وضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين تابعين لمحله فلا يكون ذلك الحال

مطابقا لكثرتين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون رح
كليا هف لان المقدار خلافه والجواب نعرف مما مر او لا نم ان كل عاقل الكلي محل لابتنائه على الوجود الذهني
وايض الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا
ونيراد ههنا منع عدم مطابقته لكثرتين اذ قد تطابق الشيخ لما له الشيخ في الصغير والكبير كالصور المنقوش على
الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة
اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة للكثيرين الا يرى انه يجب تجريدها عن التشخص لها بسبب
المحل الرابع منها انها نعقل الضدين اذ نحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركهما جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد
والبياض مثلا في الجسم واحد وهو مح بديهة والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما تخالفان حقيقة
الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامها بالمجردات
ايض لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان
يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي نعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخر فلا يلزم اجتماع المتضادين في
محل واحد الخامس منها ان يبطل كونها جسما بما مر ثم نقول لو كان العاقل منها جسمانيا حالا في جميع البدن
او في بعضه نعقل محله دائما او لم يعقله دائما والتالي بط واما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته
كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله
اياه كان تعقله مستمرا دائما ولا احتاج تعقله الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وامتنع
لانه يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتين في الماهية فلا يحصل ذلك التعلق دائما واما بطلان
التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا فيتصور انه محل العلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من
اجزاء البدن الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة بمنع ما ذكره في بيانها لجواز ان لا يكفي
في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايض الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير
ذلك لان يكون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمنا لا نم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع
للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو مم سلمنا تماثلهما لكنها لا اجتماع بينهما
في محل واحد لان احديهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها **خاتمة** في رواية مذاهب المنكر
لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة الاول لابن
الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب بدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر
بظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لا مر من تعلقها بالبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة
فتكون جوهرا فردا هو في القلب لانه نسبت اليه العلم الثاني للنظام انه اجزاء هي اجسام لطيفة
سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل ولا تبدل حتى اذا قطع

عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء وانما المتحلل والمتبدل من البدل
فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى آخر عمره ولا شك ان المتبدل
ليس كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلث قوى احديها في القلب
وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الشكل
المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا والسابع
انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله يقوى الحيوة وبالعكس
التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم ان شيئا
من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه

المقصد الثالث

في ان النفوس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته
عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل يحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم يحدث
معه لقوله بعد تعداد خوارج البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال
بعضهم بل قبله لقوله عم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي
هو المطلوب اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها
لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارض الآية وهي مقطوع المتن مظنونة الدلالة والحديث
بالعكس فلكل رجحان من وجه فتعادلا فان هذا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال ارسطو
ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن متعددة
متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها وتعينها اما بذواتها او لا فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل
نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفس بالحقيقة وانه باطل
اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان توجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها
كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به
ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن الى
بدن آخر وسنبطله وان لم يكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها
كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة و
اللذة والالم وساير الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم تبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام
ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا فقد عدمت بذلك التجزي والانقسام
تلك الهوية الواحدة القائمة وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان
حادثة احتج الخصم بوجوه ثلثة على قدمها الاول ان كل حادث فله مادة فلو كانت النفس حادثة لكانت مادية لا مجردة

قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث اعم من مادة يحل الحادث فيها او يتعلق بها و المتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته الثاني لو لم تكن الناطقة قديمة ازلية لم تكن ابدية ايضا والتالي باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها لو كانت حادثة لجاز زوال وجودها لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل العدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث يلزم عدم تناهي الابدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى الحركات والادوار التي لا تتناهى فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو ممتنع بالتطبيق والجواب شرط امتناعه الترتيب الطبعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها تنبيه قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناده الى المبدأ القديم الواجب ومن شرط حادث فقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو مقدور في الكلام لو لا الاحتياج الى الشرط فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدأ المفيض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه النفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى حدثت الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشروطها كملا فيكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه تبين حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم تبين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكر الاحوال في البدن الآخر ودون استعداد الابدان للنفوس و نحوها اي حدوث النفس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء اي فساد هواء او حائجة اي حادثة مستاصلة كالطوفان او قتل عام يهلك بها من النفوس دفعة ما نعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم ليتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريق التناسخ لزم تعطيل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به وليس شيء منها يصلح للتعويل والاظهر منها اي من هذين الطريقين الاخيرين يصلح للتعويل اذ لا نسلم لزوم التذكر لاحوالها في البدن الاخير السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لا تذكر

كونی فی صورة الحمل ولا نم ان عدد ابدان الحیوانات الصغیرة والکبیرة فی البحور والبراری لا یساوی بعدد

تلک النفوس المفارقة وعلی اصل الدلیل الذی یبطل به التناسخ اعتراضات لو عرفها ان کان مهیالک من

الاصول علی ذکر منک فلا یفید ناحذرا من الاطناب مثل ان یقال لا نم ان کل حادث لا بد له من شرط حادث

فان الفاعل المختار له ان یخصص الحوادث باوقاتها من غیر ان یکون هناک داع ولیس هذا مستلزما للتخلف

عن العلة المستلزمة سلمناه لکن لا نم ان شرط حدوث النفس فانه اصل دلیله علی التناسخ فیعترض بانا لا نم

ان علة التمایز اما بالذات او غیر ها لان التمایز امر عدمی فلا یحتاج الی علة ولا نم تماثل النفوس کلها ولا تماثل

نفسین منها والاستبعاد البحری نفعا ولا نم ان تمایز افراد النوع انما یکون بالقابل وما تقدم فی بیانه قد ظهر

لک فساده الی غیر ذلک مما لا یخفی علی الفطن السلیم ذهن المستقیم

المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن لیس تعلقا ضعیفا یسهل زواله بادنی سبب مع بقاء المتعلق بحاله

کتعلق الجسم لمکانه والا لتمکنت النفس من مفارقة البدن لمجرد المشیة من غیر حاجة الی امر آخر ولیس ایضا

تعلقها فی غایة القوة بحیث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادیة لمحالها لما عرفت من

انها مجردة بذاتها عما یحل فیه بل هو تعلق متوسطة بین بین کتعلق الصانع بالآلات التی یحتاج الیها فی

افعاله المختلفة ومن ثمه قیل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبلیا الهامیا فلا ینقطع البدن صالحا لان

یتعلق به النفس الا تری انها تحبه ولا تمل مع طول الصحبة ویکره مفارقته وذلک لتوقف کمالاتها ولذاتها

الفعلیة والحسیة علیه فانها فی مبدء خلقها خالیة عن الصفات الفاضلة کلها فاحتاجت الی آلات تعینها علی

اکتساب تلک الکمالات والی ان یکون تلک الآلات مختلفة فیکون لها بحسب کل آلة فعل خاص حتی اذا

حاولت فعلا خاصا کالابصار مثلا التفتت الی العین فیقوی الابصار التام وکذا الحال فی سایر الافعال ولو اتحدت الآلة

لاختلطت الافعال ولم یحصل لها شئ منها علی الکمال فاذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الادراکات

الکلیة ومالت خطها من العلوم والاخلاق المرضیة وترقت الی لذاتها العقلیة لبعد اختلاطها باللذات الحسیة فتعلقها

بالبدن علی وجه التصرف والتدبیر کتعلق العاشق بالمعشوق فی القوة بل اقوی منه بکثیر وانما یتعلق من البدن

اولا بالروح القلبی المتکون فی جوفه الایسر من بخار الغذاء اللطیفة فان القلب له تجویف فی جانب الایسر

ینجذب الیه لطیف الدم فیجوه بحرارته المفرطة فذلک البخار هو المسمی بالروح عند الاطباء وعرف کونه اول متعلق

للنفس بان شد الاعصاب یبطل قوی الحس والحرکة عما وراء موضع الشد ولا یبطلها عما یلی جهة الدماغ وایضا

التجارب الطبیة تشهد بذلک فیفیده ای ویفید للنفس الروح بواسطة التعلق قوة بها یسری الروح الی جمیع البدن

فیفید الروح الحامل لتلک القوة کل عضو قوة یتم نفعه من القوی التی فصلناها فیما قبل وهذا کله عندنا للقادر

المختار ابتداء ولا حاجة الی اثبات القوی کما مر

المرصد الرابع فی العقل والمراد به کما مر موجود ممکن لیس جسما ولا حالا فیه ولا جزء منه بل هو جوهر مجرد

في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة الاول في اثباته قال الحكماء اول من
خلق الله تعالى العقل كما ورد به النص الحديث وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الاخيرين اول
ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا
ومن حيث انه واسطة في صدور ساير الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار
النبوة كما في نور سيد المرسلين يسمى نورا واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول ان الله تعالى واحد لا تكثر
فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر
اولا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة ان الجزء متقدم على الكل فلو كان
هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون
الآخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون
الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا اذ لا يستقل بالتاثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون
سببا لما بعده ويجب ذلك فيما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل تلخيصه ان اول صادر عنه
تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم الثاني في الهيولى والصورة
والعرض والثالث في النفس الثاني ان الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون الواجب لذاته والا لاوجد
جزئيه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل من اجزائه فيكون الواجب ثم مصدر الاثرين
في مرتبة واحدة ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب او
بالمحاذاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها
فلو وجد جسم آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى القابلة وضع
قبل الصورة وانه ممتنع لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد
نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا لتوقف تاثيرها عليه فان النفس لا يؤثر الا بالآلات الجسمانية فيكون تاثيرها
متاخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد ابطلناه
لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر
فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتاخره عنه في الوجود فهو اي الموجد للجسم العقل الاعتراض منع على
تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر منه الجسم بان يصدر
احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر وقد صرحوا بان الصورة جزء العلة للهيولى وليس يلزم
من كونها غنية في مدخلية التاثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها المشخصة عنها وان سلم ذلك
فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده
مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان لا تحتاج في الخلق الى منشأ التصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان يكون

الصادر

ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذاته تعالى ودليلهم على زيادة الصفات سيظلة واما على الوجه المذكور الثاني ففلم لا يجوز ان الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر فيما له وضع بالنسبة اليه قلنا ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا يوجده اولا ثم يتعلق سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد جزئية ابتداء ويتوسط الجزء الاخير كما مر في الاعتراض على الوجه الاول فافهم وتامل

المقصد الثاني ترتب الوجودات على رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل ففيه اعتبارات ثلثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه لكل اعتبار اثر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه اسناد الاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من افلاك اعني القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها والجواب ان هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من علل متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل ح اصلكم ودليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزءا مصدرا للامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتاثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدا الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا للامور متعددة كالعقل الاول ولكن ذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الوجودات وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن بما فيه من الكواكب المختلفة المقادير الكثيرة لا يحصى الى جهة واحدة في العقل الثامن كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الغاية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل جدا ايضا وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب وفي المخلص انهم خلطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتي وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر لها التعقل لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثيرة من جهات اعتبرها كما ذكر في الكتاب وتارة اعتبروا من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول قاصرة عن ادراك نظام الوجودات على ما هي عليه في نفس الامر فافهم وتفكر فاحفظ وتامل

المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم من ان الحدوث يستدعي مادة والثاني ليست كائنة فلا فاسدة اذ ذلك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى

ولا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا يكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه لما هيته والا لكان بالمادة ولواحقها كما تقدم الرابع ذواتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها بالفعل فهو غير ممكن لها علمنا ان الحدوث يستدعي مادة تتجدد استعداداتها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان والعقول المجردة غير زمانية الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد القايم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورها مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات العاقلة بذواتها تعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوايب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان من جهة العاقل وكل مجرد فهو في نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ العلم بالضرورة انه لا تعاند في التعقلات فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من ساير المعقولات ايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان وغيرهما والحكم بين الشيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي المهية الكلية التي للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول مهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجردة في العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اي يقارن المهية المجردة الغير الماهية المجردة مطلقا اي سواء كان المجردة موجودا في العقل او في الخارج او كونها اي حصول المهية المجردة في العقل شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكانت مقارنته اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطا ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان الاخص لابد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم وح يلزم الدور لان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروط به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير لها يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية له اي للمجرد اذ لا معنى لتعقل المهية الكلية الا مقارنة تلك المقارنة لنفي وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل دايما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب وحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكلما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته مع ماهية

غيره لا يتعقل الشئ عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان كان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول اخر متوقفا
اى ليس متوقفا على وجوده ومتاخرا عنه وانه مع واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد وحلوله فيه وهو
عين تعقله اياه واذا امكن تعقله كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث تابع للمادة الجواب لا نم ان كل مجرد
يمكن تعقله كالبارى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانه غير
معقولة لنا من ان الجزم بامكان تعقلها ولا نم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح
ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة ولواحقها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نم ان كل ما يمكن تعقله
مع الغير وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافى بين التعقلات لا يعم شهادته بعدم تعقله
بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نم اى تعقله مع الغير يقتضى
ومقارنة الماهية المجردة التى لذلك الغير للعقل اى للمجرد المعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية
المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم
والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهنى فلا نم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما
في العقل جواز مقارنة اى مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطا
بكونه في العقل ولزوم الدور قلنا انما يلزم ان لو كان المقارنتان اى مقارنة احد المعقولين للاخر في
العقل ومقارنة احدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط
الثانية به ايضا فيدور وهو اى كونهما مثلين ممنوع ثم فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل
مخالف لحصول احدهما في الاخر اى احد الشيئين كالمجرد في الاخير كالعقل فان الاول مقارنة احد
الحالين في محل للحال الاخير والثانى مقارنة الحال المحل فاين احدهما عن الاخير فلا يلزم من كون المقارنة
بين المجرد وماهية الغير مشروطا بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من
قبيل اشتراط الشئ بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا
مشروطا بكون المجرد في العقل والا لدار كما عرفت لانا نقول ليس بزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة
بالنسبة الى المجرد مشروطة بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات
مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله
اياه وان سلم تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجى فلا يلزم من
ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان هو اى المجرد قابلا للتعقل اى لكونه عاقلا وهو
ممنوع لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة امكن التعقل قطعا لانا نقول وممنوع اى نمنع
اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس من امكان الشروط في موضع
امكان المشروط به السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لانها يحتاج الى الالات الجسمانية

ليدرك بها ولانها اي الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا تثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض
عليه ستعرفه في بحث صفات الباري تعالى في مسئلة العلم فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك
آلة جسمانية او تغير في ذاته وصفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين فانها ايضا من
الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باي شكل شاؤا ويقدر على ان يتولج في
بواطن الحيوانات وينفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع
مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان يكون اجساما
لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة و
سبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما يعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان ترى ولو جوزنا اجساما
كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ولا نراها وبالجملة فوقانات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة
محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان تقوى الشفاف
الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة
الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام
اي الى اجزاء متفرقة ورقة القوام فان اللطافة تطلق على هذه المعاني فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها
كالسماء الا انه تتشكل بسهولة باي شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع
لطافتها ورقتها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالخفة في الصغر والكبر
الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ويرى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر
منه ما لا يمكن ان يسند الى غلظ القوام ويرى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا فاحشا ليس بحسب اختلاف
القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان كانت مدبرة
للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للاجرام السفلية فهي النفس الارضية اي السفلية
وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها اشار عليه الصلوة والسلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار
وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون ورد
بانه غير مناسب لان الكروبيين من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله تعالى بحيث
لا يتفرغون الى شيء اصلا فضلا عن تدبير الاجسام والتاثير فيها ومنها الجن والشياطين وغير ذلك فهذه جنود
ربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الابدان يتعلق بالخيرة
من المقارنة لها نوعا من التعلق ويعاونها على الخير والسداد وهي الجن والشريرة منها يتعلق بالشريرة
ويعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين والله تعالى اعلم بالحقائق والامور والله اعلم بالصواب و
اليه المرجع والمآب وعنده ام الكتاب

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت في بعض النسخ **المرصد الاول** في
الذات وفيه مقاصد ثلثة **المقصد الاول** في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة **المسلك الاول**
للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء
على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا فهذه وجوه اربعة الاول
الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا احب الآفلين وهو ان العالم الجوهري
اي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له
بانيا وذهب اكثر المشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل
لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما
فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان
العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما او كثير ان كان جسما وجوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة
بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة
علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل
ع وكذا صدورها من مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء من ادراك الحكمة المودعة فيها واما في الآفاق كما نشاهد من احوال
الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن وانها مستقصاة ومذكورة في الكتاب المجيد مشروحة في التفاسير الرابع
الاستدلال بامكان الاعراض مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة
لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص
ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مؤثر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه
ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول اي القسم بطل لما في مرصد العلة والمعلول من الامور
العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره طويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده في الاستدلال
به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض
فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان
والثالث هو المطلوب **المسلك الثاني** للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات
واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك وهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج
الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في
المسلك الاول وهي بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والجواب عنها فانها سقطت بهذا

كما ترى المسلك الثالث لبعض المتاخرين يعنى صاحب التلويحات وهو انه لاشك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداءً وانتهاءً اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول وتمتنع تقدم الشئ على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزءه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان لبعضها علة اخرى فلا يكون ملك الاولى علة المجموع بل لبعضه فقط وحينئذ فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذا هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب لانه يستند اليه شئ من تلك الممكنات ابتداء او فينتهي به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع مشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي والممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته بلاي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد بها اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شئ منها وذلك يتصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع احاده وانما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق علة المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة اجتماعية الا بحسب اعتبار ما هو ضرورة باعتباره لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث الكل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل عين الاحاد كما في المجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود وههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية وان اردت بها العلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو ح مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل جزء من الاجزاء على معنى انه لا يستند بالفاعلية الا اليه او الى ما يصدر عنه والا وقع بعض اجزاء بفاعل آخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اي عن الاخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال

فاعلا لكل جزء منه كذلك اللازم مركب في اجزائه ترتب زماني كالسرير مثلا اما التقدم المعلول على علته او تخلف المعلول
عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني
وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما ممتنع **قلت** بجواب عن الاول وهو النقض اما مدعاه اي الكل بما كل جزء منه
ممكن كما مر آنفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون الفاعل للكل فاعلا لكل جزء منه ونستنده بالمركب من الواجب
والممكن فلا يجديكم اخراجه بتقييد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون
فاعلا لكل جزء منه اذا كانت احاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى
الذي صورناه لا نمنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير اعني العلة التامة على انا
نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علتها اي علة الجزء لا يكون خارجة
عن علة الكل وبذلك الذي ذكرناه من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزءه اذ يلزم
حينئذ ان لا يكون علة لذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال واما هو داخل منه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة
لنفسه وعلى تقدير التسليم نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح
هف وذلك ان تمسك في ابطال علية الجزء بهذا لا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل من الاجزاء
جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة للكل فعند وجود الجزء المقدم لوجد علته التامة وعند وجود الجزء المتاخر يوجد علته التامة
ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه
لزم ما ذكرتموه **المسلك الرابع** وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب لانحصرت
الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه
ممكنا مركبا من الممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد
لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة شيء منه يكون ارتفاع الكل مرة اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد
من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك الموجد المستقل اذ ما لم يمتنع جميع انحاء العدم
لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع
عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى
فانه ينعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل بحيث تمتنع نسبته جميع هذه العدمات المنسوبة
الى اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا
الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته ولا لكان
واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن
والواجب وهو المط فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لا اثباتا على
تقدير نقيض المط لا استلزاما فانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار

عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط فيظهر حقيقته قلت نعم لكن تخلف اللازم قد يكون بعين المط ولذلك يقال بعض
ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس
الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده وقياسا اليها **المسلك الخامس** هو قريب مما قبله لو لم يوجد
واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اي ممكن وحينئذ فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب
اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة اي بالكلية
لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه واحاده برمته ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع
رفع الجميع بالمرة لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمعروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب
بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم تجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق
وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل
وقربه منه مكشوف لا سترة به **المسلك السادس** ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن
لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر وفي ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد
لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده
ولا ايجاده واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها وقد ذكر ههنا
اي في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها
عائد الى امر واحد وهو ان يؤخذ ههنا وفي مسئلة يراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم
يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر فيلزم نفي قدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من
المذهبين او في دليليهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليليهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليليهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اي تلك الشبه مع اجوبتها عدة ليطلع بها على احوال نظائرها الاول
لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان
الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل لان وجوده معلول ماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها
فتقدم ماهيته عليه اي على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في
الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات
الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه و
معلول الماهية وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان
مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم
الحادث اليومي او التسلسل وكلاهما محالان والجواب لا نسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دليله [illegible] ههنا

وكان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول بط والا لزم التغير فيه اى فى ذات الواجب تعالى كتغير
المعلوم الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لابد فيه من ان
يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فيكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لانه محل الحوادث والثانى بط
لانا نعلم بالضرورة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة فى الجزئيات لا تستند الى عديم العلم والجواب انا نختار انه عالم
بالجزئيات والتغير اللازم فى العلم انما هو فى الاضافات لا فى الذات اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه صفة واحدة
حقيقية قائمة بذاته متعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافته اليها
فيكون التغير فى امور اعتبارية لا فى صفات حقيقية وانه جائز فى الواجب كما سياتى ولنقتصر على هذا القدر فان ما
نشاء الشبهات التى طول بها الكتب وعد ذلك التطويل تجرأ فى العلوم وتوسعا فى التحقيق والتدقيق وعليك
بعد الاهتداء اليه بما نبهناك به من الضابطة والامثلة ان توفر من امثالها الا باغير مع غيرها المقصد الاول
لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلة
براسها قال الامام الرازى فى الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته
والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا
تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى ما سواها احتاجوا فى ذلك الى وجوه آخر فقالوا
مثلا لو لم يكن البارى ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث اخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا ابديا لكان عدمه بعد
وجوده اما لذاته وهو بط واما بالفاعل وهو ايضا ح لان العدم نفى محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضده
لا يستحيل لان القديم قوى فانه فارغ الضدية اولى من العدام بها الضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث
لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم تعلقنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان
العدم على الصانع والمص صرح باول كلامه واشار الى اخيره بقوله والمتكلمون انما احتجوا بوجوه آخر عليه اى على
كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اى قبل اثبات كونه واجبا وعنه اى عن الاحتجاج بتلك
الوجوه على هذا المط بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه
المقصد الثانى فى ان ذاته مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه
وبينها بالذات المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين
كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون
الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اى المشارك فى تمام الماهية والند الذى هو المثل المساوى
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين انه تعالى مماثل لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقية وانما يمتاز عن سائر
الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية
التامتين هذا عند ابى على الجبائى واما عند ابى هاشم فانه يتمايز عما عداه من الذوات بحالة خاصة هى الموجبة لهذه الاربعة

يسميها بالآية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص صفات
النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق
لما في المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد
بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع المميز بالحقيقة الى المقيد وبه يندفع المنافاة بين الكلامين لنا
في اثبات المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان المشاركين
في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات
مشتركة بين الواجب وغيره لما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها ههنا ان الذات ينقسم الى واجب وممكن
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والخ فنحن نجزم به اي بهذا الشائع الفرد في الخصوصات من الواجب والجواهر
والاعراض على قياس ما مر من الوجود والخ فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات
شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه اي
مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المخالفة الحقائق على ان مآل قولهم الى ان الاشياء
متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا
الغلط منشاؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم
اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون
جزءا لها وقد يكون عارضا لها فمن اين ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد الاشتراك في العنوان وهذه المغلطة
اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا انتبهت له اي لهذا المنشأ
ووقفت على حاله وكنت ذا قلب شجاع اي يقظان غيور على حرمه هي بنات فكره انحلت عليك تلك
الشبه وقدرت ان تغالط غيرك وانت من ان يغالطك امنت منها اي تلك الشبه قولهم الموجود مشترك
اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون
ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به والنزاع انما وقع
فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زائد اذ يعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا او بالعكس اي
تعقل الماهية بدون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم اي الزائد مفهومه
لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية والا لتسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا
لا وجوديا والا ح يلزم التسلسل الواحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم ح هذا الحكم فيما صدق عليه فانه
تختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة
ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم والقدرة ومن الصفات الاخر شيئا

واحداً هو عين الذات ولا شبهة في استحالته فلنا ان يكون ما صدق اي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحداً واما المفهوم فلا يكون
واحداً بل لكل منها مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان يحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها
قلت نقل من الحكماء انهم قالوا ذاته يقع هو وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو
عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور
والاظهر ان يقال ذاته وجوده المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائداً عليه بل هو
عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زايد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الوجودات
بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهية بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا
بطلانه ظاهر اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امراً مخالطاً لجميع الممكنات حتى القاذورات
لا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المص ولم يتحقق عندي
هذا النقل بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان
زايد على حقيقة الواجب بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث بل هو زايد عارض لماهيته او ليس بزايد المقصد
الثالث في ان وجوده نفس حقيقته كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء او زايد عليه كما هو مذهب
جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة

المرصد الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول

انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا
اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن الكرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه
انه ههنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الحركات والجهات
وعليه اليهود حتى قالوا العرش ناط من تحته اطيط الرحل الحديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش
من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المومنين يعانقونه في الدنيا
وفي الآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية
ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى
والاطلاق اللفظي يتوقف على ما ورد به الشرع لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول لو كان الرب تعالى في
مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق بين المتخاصمين
الثاني المتمكن يحتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم
امكان الواجب ووجوب الامكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز
او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه و
تساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحاً بلا مرجح ان لم يكن بجعل

مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اى احتياج الواجب فى تحيزه الذى لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان
هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون فى جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول
بالاجسام وانه اى تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيز المكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم
اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون ح جزء لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اى التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا
ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال فى ابطال الثاني لو كان الواجب جسما يقام بكل جزء منه
علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه
مستقلا بكل واحدة من الصفات فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد علماء وقادرون احياء
كثيرا بنقض دليله بالانسان الواحد طردا فانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث
هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال فى نفى المكان عنه تعالى لو كان متحيز المكان مساويا لسائر المتحيزات
فى الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق فى الاحكام وهو اى هذا الاستدلال بناء
على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز لمساواة
الاجسام فى التحيز وللابدان تخالفها بغيره فيلزم التركيب فى ذاته وقد علمت فى صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك
والتساوى فى الاعراض لا يستلزم التركيب لنا احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة الاول ضرورة
العقل اى بديهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب
منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان فى
ذلك اى تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا
بمتحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة
المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا تختص بمقدار ووضع
مخصوص والا لم يكن تلك الماهية فان قلت الانسان المشترك للابدان يكون له اعضاء مخصوصة من يدين
ورجلين وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناهية وابعاد متفاوتة ولا شك فى انه من حيث هو
كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم يوجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها فى
الانسان الكلي ماخوذة كذلك وانما قال ربما يستعان فى تصوره ولم يقل ربما يستدل عليه لان الاستدلال
به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به فى الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة
فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو اى الواجب تعالى ان كان متصلا
بالعالم متحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اى الاحكام الوهمية فهي

ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنه قد تشتبه بالاوليات فيحتسب انها منها الثالث انه اذا دخل في العالم
او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما يقتضيه بديهة العقل والاولان فيهما
المطلوب وهو انه متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع والموجود
ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والعالم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب
تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان معنى القائم بنفسه هو المستغني عن محل
يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيز تبعا
وقد يقال في تقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له صفات قائمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون
هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم
من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وان يستكبروا
فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في
ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ودنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث
النزول وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب
اليه وهل من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها
مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات
على نفي المكان والجهة كيف ولما يعارض الدليلان وجب العمل بهما فاما نحن فيأول الظواهر اما اجمالا ويفوض
تفصيلها الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد بن حنبل الاستواء
معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله
قد استوى عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من
الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض تمتنع عليه الانتقال ومن في
السماء اي حكمه وسلطانه او ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث العروج
اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه
بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه
عظم الشأن وعلو المرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال
بأين استكشاف عما ظن انها معتقدة من الاشنية والآلهية فلما اشارت الى السماء اعلم انها ليست وثنية
وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التاويلات التي ذكرها العلماء
في هذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تطلبها

المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم

ثم اختلفوا اى الكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع
معهم على التفسيرين الا في التسمية اى اطلاق لفظ الجسم عليه ويؤخذ فيها التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة
قالوا هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء
وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمة من يبالغ ويقول انه على صورة انسان امرد شاب جعد
قطط اى خشنة الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه
انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول ايضا يلزم تركيبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا
فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك
مرجح من خارج وذلك لاستواء النسبة ذاته الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اى احتياج ذاته في
الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل
مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام تكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم الحاجة
الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من ان كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز كما شهد
به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث
دالة على كونه جسما والجواب الجواب

المقصد الثالث في انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فمنقول انه مسلوب عنه تعالى اما عند
المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع و
ذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض
فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه فافهم وتفكر فاحفظ وتامل **المقصد
الرابع** في انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا اي لا يمكن حصوله الا في زمان كما
ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله في المكان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا يعرف للعقلاء فيه
خلاف وان كانت مذاهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم
مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى
انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان
فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني
او آني اي واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد ويقدر به متجدد فلا يتصور في القديم
فاي تغير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى تنبيه على ما تضمنه هذا الاصل الذي مهدناه آنفا فعلم مما ذكرنا انا
سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو راينا او بالحدوث الذاتي كما هو راي الحكيم فتقدم
الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم

بالذات

ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ولنعلم ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا التقدم عبارة ان يكون قبل كل زمان والا لم يتصف به الباري وانه اي ماذكرنا من انه تعالى ليس زمانيا لبسط العذر في قدم الارسال ولو ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في امور مستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا و ذلك لانه اذا لم يكن زمانيا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا في الازل وههنا اسرار اخر لا نبوح بها لقصر فطنتك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانية و منها انه اذا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما

يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للمستغني بالذات لا يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير ولا احتياج اليه اي الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم حينئذ مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل في شيء فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجوهر كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابل للحلول في الجسم والاجسام متساوية القبول لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك فتبعيه كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاول النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما يتبين فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه وكل ذلك وأما

ببدنہ ای بدن عیسی علیہ السلام او بنفسہ فہذہ ستۃ واما ان لا یقولوا بشئ من ذلک وح فاما ان یقال اعطاہ اللہ تعم قدرۃ علی الخلق والایجاد اولا ولکن خصہ اللہ تعالیٰ بالمعجزات وسماہ ابنا تشریفا وہو اکبرا کما سمے ابراہیم خلیل اللہ فہذہ ثمانیۃ احتمالات کلہا باطلۃ الا الآخر فالستۃ الاولی باطلۃ لما بیناہ من امتناع الاتحاد والحلول والسابع بطل کما ستبینہ ان لا موثر فی الوجود الا اللہ وہذا الکلام اجمالی واما التفصیل مذہبہم مستذکرہ فی خاتمۃ الکتاب کان سنے غریمتہ ان یشیر ہناک الی جمیع الملل والنحل اشارۃ خفیۃ لکنہ بعد اتمام الکتاب راسے الاقتصار علی بیان الفرق الاسلامیۃ حوفا من الاملال الطائفۃ الثانیۃ النصرانیۃ والاسحاقیۃ من غلاۃ الشیعۃ قالوا ظہور الروحانی بالجسمانی لا ینکر ففی طرف الشر کالشیاطین فان کثیرا یصور شیطان بصورۃ انسان لیعلمہ الشر ویکلمہ بلسانہ وفی طرف الخیر کالملائکۃ فان جبرئیل کان یظہر بصورۃ دحیۃ الکلبی والاعرابی فلا یمتنع ان یظہر اللہ تعالیٰ سے صورۃ بعض الکاملین واولی الخلق بذلک اشرفہم والملہم وہو العشرۃ الطاہرۃ وہو من یظہر فیہ العلم التام والقدرۃ التامۃ من الایۃ من تلک العشرۃ ولم تجاسروا عن اطلاق الالٰہۃ علی المبہم وہذہ ضلالۃ بینۃ الطائفۃ الثالثۃ بعض المتصوفۃ وکلامہم مخبط بین الحلول والاتحاد والضبط ماذکرناہ فی قول النصاری والکل باطل سوی انہ خص اولیائہ بخوارق العادات کرامۃ لہم ورایت من الصوفیۃ الوجودیۃ من ینکرہ ویقول لا حلول ولا اتحاد وکل ذلک یشعر بالغیریۃ ونحن لا نقول بہا بل نقول لیس سے دار الوجود غیرہ دیار وہذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلک الجرم اذ یلزم تلک المخالطۃ التی لا یجترئ علی القول بہا عاقل ولا ممیز ادنے تمییز

المقصد السادس فی انہ تعالیٰ یمتنع ان یقوم بذاتہ حادث ولا بد اولا ای قبل الشروع سے الاحتجاج من تحریر محل النزاع لیکون التوارد بالنفی والاثبات من الجانبین علی شئے واحد فنقول الحادث ہو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود لہ ویتجدد ویقال لہ تجدد ولا یقال لہ حادث فثلثۃ اقسام الاول الاحوال ولم یجوز تجددہا سے ذاتہ تعالیٰ الا ابو الحسین من المعتزلۃ فانہ قال بتجدد العالمیۃ فیہ بتجدد المعلومات ہکذا ذکرہ الآمدے فی ابکار الافکار وقال الامام الرازے فی نہایۃ العقول اختلف المعتزلۃ فی تجویز تجدد الاحوال مثل المدرکیۃ والسامعیۃ والبصریۃ والمریدیۃ والکارہیۃ واما ابو الحسین فانہ اثبت تجدد العالمیات فی ذاتہ تعالیٰ الثانی الاضافات ای النسب ویجوز تجددہا اتفاقا من العقلاء حتی یقال انہ تعالیٰ موجود مع العالم بعد ان لم یکن معہ الثالث السلوب فی نسب الی ما یستحیل اتصاف الباری تعم بہ امتنع تجددہا کما فی قولنا انہ لیس بجسم ولا جوہر ولا عرض فان ہذہ سلوب یمتنع تجددہا والا جاز فانہ تعالیٰ موجود مع کل حادث ویزول عنہ ہذہ المعیۃ اذا عدم الحادث فقد تجدد لہ صفۃ سلب بعد ان لم یکن اذا عرفت ہذا الذی ذکرناہ فقد اختلف فی کونہ تعالیٰ محل الحوادث ای الامور الموجودۃ بعدما فمنعہ الجمہور من العقلاء عن ارباب الملل وغیرہم وقال المجوس کل حادث ہو من صفات الکمال قایم بہ ای

اى يجوز ان تقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث
يحتاج البارى اليه فى الايجاد اى فى ايجاده للخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن
فخلق هذا القول والارادة مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على
اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اى الحادث القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى
محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا فى اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا وابدا واللازم
باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى
فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات فى حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول
للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم
الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض له وايضا فتكون القابلية
على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارية على الذات فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها ولا بد حينئذ للذات
من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل
فى القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها
فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهى اى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف الذات
به اى بالحوادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية
نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحوادث ازلا هف الثانى من
تلك الوجوه صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شىء من صفاته حادثا
والا لكان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تعالى لا يتاثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متاثرا عن
الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة
اى ازلية الصحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اى
صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان يغاير امكان الازلية ولا يستلزمه كما فى الحوادث اليومية
على التحقيق فافهم وتامل فان احدهما من الآخر وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم وصح لزم مثله فى وجود العالم
وايجاده فانه تعالى موصوف فى الازل بصحة ايجاد العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيجوز ان يكون
العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية
العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المفعول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة
فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام فى قابلية الفعل والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان
ازلية المفعول لا فى الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثانى بان يقال لم لا يجوز ان
يكون ثمه صفات كمال مثلا حقيقية غير متناهية ولا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس

الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل حينئذ عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال
المشترك بين تلك الامور المتعاقبة هو اما الخلو عن كل احد منها فلا امتناع في بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع
بقاؤه وايضا الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه والا انه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات
غير متناهية وكان فقده اي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه فقدان
تلك الكمالات الا ان هذا التصوير يتأتى فيه برهان التطبيق على راي المتكلم كما سيشير اليه المص ويمكن الجواب
عن الثالث من الوجه انك ان اردت بتأثيره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا
معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة
على المط وان اردت ان هذه الصفة الحادثة يحصل في ذاته من فاعل غيره فمم ان ذلك لازم من قيام
الصفة الحادثة لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب
والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات في اوقات مخصوصة اوجد الحادث في ذاته وربما
يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث و
هذا الاستدلال مبني على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا والثانية ضد الحادث حادث
الثالثة الذات لا يخلو عن الشيء وعن ضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلث الاول من
هذه المقدمات مشكل اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابع اذا تمت ثم الدليل الثاني و
اندفع عنه حديث في حق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه
الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعم قلنا
الحادث تعلقه اي تعلق ما ذكر من الصفات وانه اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها
وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا
السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع
وصف القديم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به قلنا المصحح للقيام هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة بحقيقتها للصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة
الثالث انه تعم صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدثت
فيه صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم تتغير ذلك
التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعم وان انكروه باللسان فان
الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية
يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم

القائم بذاته او انتهاءه وهما عدمه بعد الوجود فيكون حادثتين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتفي او به يقع وكذا مراد ابي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية تتجدد والقول بان هولاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهناك عليه والحكماء لا تثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظائرهما بانهما اضافتان لا وجود لهما متنبها على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في متعلقه

المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوس بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها وانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدا الاول بذاته تعالى والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كما مر وان كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان سلم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكها ولو قدم هذا السوال الثالث على الثاني لكان له وجه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة والله اعلم بالصواب

المرصد الثالث في توحيده تعالى وذكره عن سائر التنزيهات اهتماما بشانه هو مقصد واحد وهو ان يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته وذلك لانه حينئذ لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية المشتركة والتعين المميز وانه مح اذ يلزم ان يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ حينئذ يكون نفس الماهية فان صح لكم ذلك تم الدست وهو فارسي معرب بمعنى اليد ليطلق على التمكن في المناصب والصدارة اي تم استدلالكم على هذا المطلب الجليلة حقيقة على مقصودكم الذي راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا والا يلزم التركيب حينئذ وانما لم يمكن منعهما اذ قد فرغنا عنهما اي عن هاتين المقدمتين واثبتناهما فيما تقدم الثاني من الواجبات الوجوب

الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي لا ينضم اليه فيمتنع التعدد ح في الواجب اما الاول و
هو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فاذ لولاه فاما ان يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تاخيره اي
تاخير الوجوب عن التعين ضرورة تاخير المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين
الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه او لا يستلزم ولا يقتضي شئ منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة
ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا بهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا التعين وانه مح اذ يستحيل ان يوجد
شئ بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب
وهو ايض بناء على كون الوجوب ثبوتيا يتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين
امتنع التعدد فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها تنحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له علماء المتكلمين فقالوا
يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية بوجهين الاول لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات
اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي
النسبة بين كل مقدور وبين قادرين فيلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع
مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلا تعدد الآلهة لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد
المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا فاما ان
يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما باطل اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم
عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر
لا قادرية عليه واذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايض فاذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان
كحركة جسم وسكونه لزم المح وهو ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا
كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده فلان ذلك الشئ الذي امتنع تعلق ارادة
الآخرية هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته فالمانع عنه
هو تعلق قدرة الآخر وارادته فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هف وهو لانه خلاف المقصود وقد مر انه يمكن اثبات
الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية اما
الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها
اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على
وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان
الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا
فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا

الى

اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان
فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا
بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا او شرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره
كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان حينئذ في واحد لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا
اليه ولا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم ان الخير ان قدر دفع شر الشرير
ولم يدفع فهو شرير وان لم يقدر فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم فتعارض
خطاباتهم بخطابة احسن من ذلك حالا واكثر اقناعا

المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول في اثبات الصفات لله تعالى

على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهب الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له صفات موجودة
قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهب
الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات قادر بالذات وكذا
سائر الصفات مع خلاف الشيعة في اطلاق اسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا منها ومنهم من لم يجوز
خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل ياتي في كل مسئلة مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا
اليه بوجوه ثلثة الاول اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد
والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا فلا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا
الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هنالك وشرط صدق المشتق على شيء واحد منا ثبوت
اصله فكذا شرطه فيما غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف
الاول كيف والخصم اي القائس كما وقع في كلام الآمدي قائل وصرح باختلاف مقتضى الصفات شاهدا
وغائبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة
الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخير فلا يصح القياس اصلا كيف
وقد يمنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه تعين هو العالمية
والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فلا يحصل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا
نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر
الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة تامة صحيحة بخلاف قولنا
ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا يحتمل الجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا
المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك وانما زيادة ما صدق عليه
هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصوروا اي مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتها وامكن

حمل احدهما اي الوصف على الذات ودون حمل الآخر اي الذات عليها حصل لنا علم هو زيادة الوصف على الذات ولكن لا ياتي ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضاً نفس الذات كما زعموا لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امراً واحداً انه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعي انها عين الذات وهذا الوجه من نمط الاول اي الوجه السابق عليه والا يراد هو الايراد يعني يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة الى الاستدلال على حقيقته منه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتاً وصفة وهما متحدان كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل يحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى موثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فيكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلاً لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً لها ايضاً لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نُسَلِّم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر ايضاً من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا ذات واحدة وصفات قدماء الثاني عالمية وقادرية واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امراً وراء قيام العلم به فيحكم بالنصب على جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة به تعالى وليست هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوتها فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضاً بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فتمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كما فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصاً لذاته مستكملاً بالغير الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقاً والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولاً حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان اللازم هو استلزام ذاته تعالى صفة كمال من غير ولا اتصافه لذاته بصفة كمال عارضة والاول هو الثاني لا الاول لكن تحدان يقال ان ذاته تعالى

بصفة

ای كما في ذواتنا اي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات

في صفة القدرة مثلا لكان بقدرة اختيارية لزم محذور ان التسلسل في صفة القدرة وثانيا انه لو كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فيجاب بان هذا يتضعف بعد القياس الى بعض صفاته فدعوى ان الايجاب للصفات كمال والايجاب في غيرها نقصان مشكلة

المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان الاول انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الوجود وكلتا الشرطيتين صادقتين في حق الباري تعالى واشار الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث اصلا بالكلية او عدم استناده الى المؤثر اصلا او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان اللزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجد او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى موجد قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وتسلسل مع اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم موجب حادثا بلا واسطة من الحوادث فهو الذي في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة و الثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى المؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب القديم التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم صريح وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف وان شئت قلت في اثبات كونه تعالى قادرا لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بطلانا ظاهرا اما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث ويتسلسل اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة المتعاقبة او المجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد الطريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عنه الباري على تقدير كونه موجبا قديم مخالف لجسم والاجسام

عنه الحوادث بحسب استعداداتها المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحوادث وان يبين مع ذلك انه لا يجوز

قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروطا

بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى الله فذاته

وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا

الطريق من ان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم

قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان يبين في الحادث

اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى النهاية محفوظا استناده كذلك بحركة قائمة اذ على

تقدير الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحوادث اليومية على مادة قديمة

بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهبت اليه الفلاسفة حيث جوزوا

التسلسل في الامور المترتبة اذا لم يكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالم القدم

والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار

تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القدم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى

موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هف فقد تم الاستدلال بهذا الطريق

ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته

تعالى وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام اما

على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما الثاني فلجواز استناد الحادث الى

الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب

التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير التام في المؤثرية لتوقف تاثيره على شرائط

حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى وانت بعد احاطتك لما تقدم من المباحث خليق بان يسهل عليك ذلك

اي بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم

مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب

الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما

صرح به المص وعبر عنه بقوله الاول لانه الذي يعولون عليه ويصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون

قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص

مثلا دون ما عداهما من الاشكال والالوان اما لذاتها بلا مرجح وذلك يستغني الممكن عن المرجح لانه

نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بالقادرية وانه يسد باب اثبات

الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المرجح

مستجمع بشرائط التأثير لان الوجب ازلی وکذا قدرته وتعلقها فلا یجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر
حادث اتفاقا وخصوصا علی رایکم واما ثانیا فلانها یحتاج تعلقها به الی مرجح من خارج ومع ذلک المرجح لا یجب
الفعل والا لزم الایجاب بل کان جائزا هو مع ضده الیه فیحتاج الی مرجح آخر ویلزم التسلسل فی المرجحات
والجواب نختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو بذاتها لا بامر خارج ولیس یحتاج تعلق ارادة المختار
باحد مقدوریه الی داع کما بیناه فی طریقی الهارب وقدحی العطشان قولکم اولا یستغنی الممکن عن المرجح
قلنا لا یلزم من ترجیح القادر لاحد مقدوریه علی الآخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفی الممکن فی حد ذاته
من غیر المرجح المؤثر فیه اذ بینهما بون بعید کما اشار الیه بقوله وبالجملة فالترجیح الصادر عن مؤثر قدیم
بلا مرجح ای بلا داعیة غیر ترجح بلا مرجح ای بلا مؤثر اصلا مغایرة ظاهرة ولا یلزم من صحته صحته ای
من صحة الاول صحة الثانی الا تری ان بدیهة العقل شاهدة بامتناع الثانی ولذلک لم یذهب
الی صحته احد من العقلاء ولا یشهد کذلک بامتناع الاول ومن ثمه تری جمعا یجوزونه وربما
یختار ان تعلقها لذاتها ویقال الفعل مع الداعی اولی بالوقوع ولا ینتهی الی الوجوب فلا یلزم الایجاب
ولا یحتاج الیه الی مرجح آخر لیتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولویة اذا لم تنته الی حد الوجوب
غیر کافیة فی صدور الممکنات عن المؤثر قولکم ثانیا یلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما یلزم ذلک فی الموجب
الذی اذا اقتضی شیئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الی الازمنة سواء واما القادر الذی هو مؤثر تام فیجوز ان
یتعلق قدرته بالایجاد فی ذلک الوقت الذی اوجد الحادث دون غیره بلا سبب یخص ذلک الوقت
فان ضرورة العقل یدل علی الفرق بین القادر المختار والعلة الموجبة الا تری ان کل احد یفرق بین کون
الانسان مختارا فی قیامه وقعوده وکون الحجر هابطا بالطبیعة فلو توقف فعل المختار علی مرجح لم یبق بینه وبین
الموجب فرق فان قیل هذا وجه ثان لهم فی اثبات الایجاب وتقریره ان یقال عندکم ان ارادة الله تعالی
وقدرته متعلقة من الازل الی الابد بترجح الحادث المعین وایجاده فی وقت معین وان کان فی صفاته
مع وجود ذلک الحادث فی ذلک الوقت واجب بالذات لا باختیار الا ان المص اورده فی صورة السؤال
فقال اذا کان قدرته متعلقة بهذا الطرف فی الازل علی هذا الوجه وهو ان یوجد فی وقت فانه یجب وجوده
فی ذلک الوقت وح فای فرق یکون بین الموجب والمختار قلت الفرق بینهما علی تقدیر وجوب الفعل
من القادر انه بالنظر الی ذاته تعالی مع قطع النظر عن تعلق قدرته یستوی الیه الطرفان ووجوب هذا الطرف
وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتی کما فی الموجب بالذات ولا یمتنع عقلا تعلق قدرته
بالفعل بدلا من الترک وبالعکس واما الموجب فانه یتعین تاثیره فی احدهما ویمتنع فی الآخر عقلا ویقرب من
هذا ما قد قیل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع
کلها یجب الفعل والا امکن ان یوجد معها تارة ولا یوجد اخری وانه ترجیح بلا مرجح واذا وجب الفعل

فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التاثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك
انما يتصور اذا كان شرائط تاثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فانه ذاته يمتنع عليه التغير
فكذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتاثيره المتفرع على
ذلك التعلق وان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها
لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى
شئ ورح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم
المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا
فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر المختار
كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي
ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيته يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم العالم ازليا **فروع** على اثبات القدرة كما هي عندنا اعني ان يكون صفة زائدة على الذات
قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى و
قد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث
لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان
القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فيستند الى قدرة اخرى فيلزم
تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا مح الثاني انها صفة واحدة والا استندت تلك القدر
المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول
فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القديم واما الثاني فلان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن
الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي
وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى مح به مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان
عدم الاولوية في نفس الامر مم وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد الموجب
لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تاثير الذات فيها لا يمكن ان
يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه واحدة
بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا الصفات **الثالث**
قدرته تعالى غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي
من خواص الكم ولا كم ثمه اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا

فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهيه ان تعلقها لاتقف عند حد لايمكن
تعلقها بالغير اي بما وراء ذلك الحد وانكان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل دائما
غير متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام الثلثة التعريفية مطردة في الصفات كلها فلاتكريرها يعني ان كل صفة
من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب
التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير
متناهية بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما نياسبها من الاحكام المتفرعة فلاحاجة
الى التكرار تتميم القدرة صفة زائدة على الذات اما بينا من اثبات زيادة صفات على وجه عام و
قد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم
المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينهما سوى كونها قدرة فلو كان الله تعالى لم يصلح
لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائزة عندكم
فان النقبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشئ ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة
عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق بجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لايجوز اشتراك
القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى
الحكم الى القديم وعدم الواجدان لايدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا لتلك الصفة لايدل على عدم
وجودها في نفسها الثاني القدرة الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغائب ان كان القدرة مثلها اي احدى
القدر في الشاهد لم يصلح قدرة الغائب بخلق الاجسام كنظرتها والالم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض
فلم يصلح لذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست اشد من مخالفتها بعضها لبعض فلايلزم
عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني في ان قدرته تعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضى
للقدرة هو الذات بوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
الذاتيين يحيلان المقدورية ولنسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت
على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لا امتياز
فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
ومن ان المعدوم لامادة له ولاصورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدورية له تعالى
دون بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية لبعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى
التقديرين لايكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء وقيل ولابد ايضا من تجانس الاجسام
لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل و

او مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها واعلم ان المخالفين
في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما سيتلى عليك الاولى
الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل
الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك
هي المدبرات امر في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا
وعدما مع مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها
ما نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس
من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب
ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في التوأمين احدهما في غاية السعادة والآخر
في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يقال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بعد دقيقة
واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بالاتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين
العقلية والنقلية شاهدة بان لا موثر في الوجود الا الله تعالى كيف ونقول لهم ما اثبتوه من الاحكام لا تنتسب
لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن ح جعل درجة
حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا وكذا المحال في
جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا
الى غير ذلك من الامور التي يدعونه فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نردد ونقول الفلك
ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك
بسيط فيجب كانه بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها تقتضي
حركات مختلفة على اوضاع متفاوتة يكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها
حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئة
المتخيلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف تثبت لها الاحكام المترتبة عليه
لا يقال وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج متكوكبة بالثوابت المتخالفة الطبائع
والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبائع بل بقرب كواكبها الثابتة
من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع
الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر
في الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية

فتختلف السيارات بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تشابهها كواكب تخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من الفلك يبطل بابطال الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه تعالى خالقا لهما لاحد الامرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله تعالى كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى غريزته اي طبيعته والغالب على هجيره اي دابه وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تعالى توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على متساويين بينهما والكل ممتنع منه تعالى والجواب انها اي ما ذكرتموه من صفات الله تعالى اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك الصادر عنه خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك علوا كبيرا الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد ويوجده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده المقدور فلا فيه لا يقال يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي الالهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور وهما فيه متساويان فيه والجواب

انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع اليه ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فنقول وهما في هذا المقدور
ثم بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء
قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية **المقصد الثالث** في علمه تعالى
وفيه بحثان **البحث الاول** في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة
لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك في اثبات كونه عالما مختلف فالمتكلمون لهم مسلكان
المسلك الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل
من فعله متقن فهو عالم اما الاول اعني اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتامل ارتباط العلويات
بالسفليات سيما او تامل في الحيوانات وما هديت اليه مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة وتعين على
ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات واما الثاني وهو
ان من كان فعله متقنا فهو عالم فضروري وينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة
يدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من
شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فلم قلتم ان
فعله متقن اذ لا شئ من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على
وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع
به منتفع سواء كان موثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء وامثالهما وكيف يدل على علم الفاعل
ونقول ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية
بلا فرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات
فرج كما تقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة
وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه
لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمن من الحكم فالجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهده من
الصنع الغريب والترتيب العجيب الذي تحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال ما فيه من المصالح
والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطابة اذ لا يشترط
في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان تكتب احسن منه
او تتكلم بافصح منه لم يدل على علمه والجواب عن الثاني اما لا نسلم عدم علم النحل او العنكبوت بما يفعله لجواز
ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك
الفعل **المسلك الثاني** انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل
بالقصد والاختيار وذلك لا يتصور الا بالعلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم

والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز
صدور الكثير عنه لان حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ القدرة فارقة فانها يجوز
صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثيره عنه واما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال
ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا
كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الممكنات وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين الثاني انه
تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن اللواحق المادية
للمجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه
مبدأ لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدون واسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته و
بجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذي
تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان
حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين
لهم ان الحالة التي نجدها في انفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه ولا اثر له من دليل سلمناه اي
سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون
الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة
عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم
بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا
لانه معلول لهما نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه علة له اي للشيء الآخر الذي هو المعلول وعلم انه
موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فح يلزم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم
بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له
حتى يتم مطلوبكم **تنبيه** مسلكا المتكلمين يفيدان علمه بالجزئيات يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيد
ان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له
فيكون عالما بها واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم بماهية المجردة كما استفيد
من الاول او علم بعليته كما استفيد من الثاني يعلم علما كليا فان المعلوم ماهية كذا او جدها كما في
المسلك الاول او مع كونها معلولة لكذا كما في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها معلولة لكذا كلي ايضا
وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تامل فانهم زعموا
ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة
او بغير واسطة او مع واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير

في صفاته الحقيقية واعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الزكاء قد تناقض كلامهم ههنا
فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى
تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم
بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية **المبحث الثاني** في ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة
والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بالعموم
للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة
الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعض كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى
من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين الشيئين المتغائرين هما طرفاها
بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك **والجواب** منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة الى الذات وجهة قال
بعضهم تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين
العالم ونسبة بينها وبين المعلوم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة
الاولى من النسبتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كون العلم نسبة مخصوصة محضة
بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا نسبة له الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اي علمنا بذواتنا
جائز لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواحد الحق الذي
لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن
ان يتصور فيها النسبة فلا يتجه النقض به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد
حصل المط اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم
غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير الاعتباري
المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها
للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم
شيئا اصلا اذ لو علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلم وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا
امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم وهو الالزام من العلم
بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا
نقول المدعى لزوم امكان علمه به اي بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه
ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمخطي والمخطورات وساير العلوم الدقيقة

الكثيرة المباحث المثبتة بالدلايل القطعية ولكن لا يمكن ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في
الاجتهاد فيه وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المح مح والجواب انه ان امتنع منه
تعقله بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورية التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه
بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن ههنا التعلق الممكن بالغرض وايضا فقد مر بطلان ما ذكره في اثبات انه لا يعلم
نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء
غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء ولان العلم بنح عين
العلم بما هو بط واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء فيكون له تع بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في
الاله كثيرة متحققة غير متناهية اي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق والجواب انه اي ما
ذكرتموه من كثرة العلم كثرة اضافات والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم لتعدد المعلومات بل العلم
واحد متعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثير الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا
موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم
اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي غير متميز
عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف
والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث انه مجموع متميز
عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف
اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه متناه والنزاع انما وقع
فيه لا انه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك العارض من المفهوم لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال
المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال
وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا ينازع فيه لاحد كيف ولا بد منه في
الحكم بعدم تميزه الثاني المعقول كل واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا يضر
في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تع تفصيلا
لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال والحق ان يقال لا نم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له
حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله تميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع
لان وجوه التميز لا ينحصر في الحد الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة ولا يعلم الجزئيات المتغيرة
والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك ويعلم انه ليس
في الدار او يبقى ذلك العلم بعينه بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تع عنه قالوا وكذا لا [illegible] الجزئيات المتشكلة وان علم لكن متغيرة

كاجرام الافلاك الثابتة اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات
المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها
بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم
عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما
يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان بحصول الصورة واذا كان اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم
بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصوله يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن
اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة
عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم
من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكره ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان
كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان
كان حاضرا عنده وما حدث قبله وبعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمه
حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه
زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان فمن كان علمه ازليا محيطا
بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال وماض ومستقبل
فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ العلم بها بهذه الحيثية يتغير بل يعلم بها علما متعاليا عن
الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا نسبته الى جميع الامكنة على سواء
فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف
الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في وقتها
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة
اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء و
هذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون
خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي
ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة وقد كان ابو الحسين البصري ينكر ذلك الذي ذكره المشايخ من ان علمه تع

۲۰

بانه وجد معين علمه بانه سيوجد واحتج عليه ابو الحسين بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم بهما غير العلم بها لان
اختلاف المتعلقين اعني المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط
العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه
اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجئ الغد في بيت مظلم مستديما لذلك
العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول غد لم يعلم انه دخل البلد لذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الآخر ثم
لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك اي انه دخل فيكون هذا
العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عينا لهما او لاحدهما وانما لم يجعل وجها ثالثا كما فعله الامام الرازي في الاربعين
لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجئ الغد والعلم بانه دخل في مثالنا
هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه
سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم قبل حدوثه ولم يشعر في
اوانه وغير المعلوم اي ما ليس معلوما غير المعلوم اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان
تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم
بانه سيقع مع الجهل بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم فثبت ح تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله
وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس
فتغاير التنافي وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتنافي وضع المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث و
قد عده الامام الرازي وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم
الباري سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى يقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها
عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل عالما
باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه

السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي لا
بمعنى السلب الكلي كما زعمت الفرقة الثانية اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شئ
من الاشياء مفهوم من المفهومات وكذا علم علمه بعلمه لانه شئ آخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل
في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعليق عندنا وانه اي تسلسل الاضافات
غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال
انه قد يكون علمه بعلمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم
بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من
الموقف الثالث تشبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال

وما ذكره المستدل لوجوه الاول انه لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو
تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة
فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات بحسب اشتراكها في اللوازم فان قيل
في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما
واشتراكهما في القدم او الحدوث فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع
هذا النقض عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا اي هذان التعلقان من جهة
واحدة فلا يكونان متماثلين والجواب لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات
بل المتضادات مشتركة في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل
العلمين والعلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى معرفة تماثلهما فذلك يتوصل به اليها والا توقف كما
في ساير الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث
لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع
تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص الثاني من الوجوه
انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة
لان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية وهي اضافة فيجوز لا تناهيها
واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا على علمه
ونتيجة العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات
لا تتناهى من جملتها علمه الذي تخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه
عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل
من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر وان الله عنده
علم الساعة كيف وانه اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه
بما عدا الباري تعالى فيوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه

المقصد الرابع في انه تعالى حي وهذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر
لما مر من الدلائل السابقة وقد اختلفوا ايضا اي على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته وكل عالم
قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به الكلام
في المحصل حتى قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا
ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الاعتدال
بالحس والحركة او مغايرة لها وهذا ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور الحيوة بشيء من هذه المعاني في حقه تعالى

فقالوا انما هي كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة اوجبت صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة
الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورتين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك
الصفة الموجبة فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية فلا بد من الانتهاء
الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات
اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي تقتضيه ذاته لذاته علة لصحة العلم اولى من
جعلها اي جعل ذلك الامر انشأه نظرا الى قوله النفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على النفس الصحة فعليه بالدليل
المقصد الخامس في انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها
اولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه
عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف
وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه
ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن
والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد
زائدة على الداعي وقال الحسين النجار ارادته تعالى كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي
في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ومن وافقهم من جمهور معتزلة البصرة انها
صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على
ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان
يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى
الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه
بالوقوع دون ضده وللتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم
ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح هف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى
الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع الوقوع اي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه
بحيث يقع فيه لانه ظل له وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذا هو اي المخصص امر ثالث
يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة

من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء فكما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اى تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اى لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشئ بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرع وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكان كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاول فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء ان لانم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا

البحث الثاني

ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا لزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة لو اسے الجبائيين وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من اقوال الحكماء اذ عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المص قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ظاهر وسے البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذے يحدث في المادة وذلك لان المعدات مخصص وقوع المقدور علے صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد والمستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنے قائمة بذواتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة اسے القول وجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعدادتها المتعاقبة اسے غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم بذا نحوا الى المخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ

لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما
لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته وقد عرفت
بطلانها من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه

خاتمة

في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون
نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته فح اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار [illegible] من
كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه حينئذ واما معللا بذاته وهو القول الاخر له واما
معللا بغير ذاته فح اما ان يعلل بامر قديم قائم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته وهو قول
الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بذات غير الله تعالى ولم نر احدا
ذهب اليه ويبطل الاول انا نعلم ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب و
يبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس
خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبته مالا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس
كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كتلك الارادة لا يوجب اختصاصها
به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت

المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم
فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملو بحيث لا يمكن انكاره و
لا تاويله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع
والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات
النقص فامتنع اتصافه بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى
انه حي يحيي مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالبصر والسمع وانه ممنوع اذ حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة
لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا
المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع
والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية ههنا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا
كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا **المقدمة الثالثة** ان المحل القابل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى
بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها **المقدمة الرابعة** انه
تعالى منزه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحة عزه مبرأة عن شوائب النقص وح فليعول
عليه اي على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع فيكفون مؤنة سائر

المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على التنزيه ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث التي تدل على
حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ توجه على
هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو قوي في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في
اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التسبب بالاضعف وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسألة التي فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر
الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين
بالضرورة كما ذكرناه تنبيه قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر
اخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد
بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو
الابصار وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر
عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه
تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه
تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال
ما قدره اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق
والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى
ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين حقيقيتين يشبهان سمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ما ورد به النقل
فيما منا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على
نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثير الحاسة عن المسموع او المبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات
وانه اي التأثير المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثير و
لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في
الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس
ذلك التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول
والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك
بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت

المقصد السابع

في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون
ان الله تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق

الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانما اي تصديق الله اياه اخباره عن كونه
صادقا وهو اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام
لله تعالى به اي بتصديق الرسول دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل
على صدقه ثم يثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم بصدق
دعواه ام لم يثبت كذلك بل اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له
وكلما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه المؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول
وقدحت واحدة منها في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان
ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرنا اشار المص
بقوله قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
وهذا باطل بالضرورة فان كل حرف من حروفه التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها
فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون
هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول زمان او آخر
وجوده اجتماعا فيما يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف و
اصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه
الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ
او جبرئيل او النبي وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم
قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول
ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم
بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هذا الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فيمتنع صغرى القياس
الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف
ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة
كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف
باختلاف الدلالات وغير المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات
ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه

وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان
مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد
ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا
حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر
صفة ثالثة مغائرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فان قالت
المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغائر العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم
المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا الا ان ارادة فعل كذلك موجودة
في الخبر والامر ومغائرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او
يامر بما لا يريده فلا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغائر للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكن لم اجده في
كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارة في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة
المامور وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغائر لباقي الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت
هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة
على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك
كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبته من الكلام النفسي المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم
ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن
الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة
الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اي بلا تقييد
بالنفسي او اللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اي
لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة
وح ينفعهم اذ على تقدير هذا البرهان ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى
هذا البرهان فلا حجة لهم اي في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها
تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا للطلاب الحق في مزالق الاوهام وهو من المعقول والمنقول اما
المعقول فوجهان الاول الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف ثبوته لله تعالى
الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته
يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن
والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يومر به وينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا
به ومنهيا عنه معا وانه سفه وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان الصفة

صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بالكل بل يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد وتقريره عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن ليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال والجواب عن الثاني ان الشئ القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض فان قيل تخصص القدرة الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص يعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبيل كون الشئ اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشئ حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله تعالى الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس اذ اي القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له بهذا المدعي وتصديقه السابع انه اي القرآن موصوف بانه تنزيل ومنزل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتحويل على صفاته القديمة الثامن انه اي القرآن مما يحله عرم دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس فالقرآن مربوب كالطه ويس والمربوب محدث اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه وانا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع بالقرآن وهو رفع او انتهاء ولا شئ منهما يتصور في القديم فلان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قال الامام الرازي جعل هذين الوجهين

في الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المصنف والجواب عن الوجوه العشرة انما يدل على حدوث
اللفظ كما لا يخفى على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما حققته

تنبيه

كلامه تعالى واحد عندنا كما مر في القدرة من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالايجاب وهما
باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو
بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء
آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة هي الاقسام المذكورة
وقال ابن سعيد من الاشاعرة وهو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير
احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه
والجواب منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم
بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام
ابن سعيد بعيدا جدا كما توهم تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا
اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها نسبتها
الى الله تعالى وستعرف بطلانه والثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه
ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات
مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب عدم وجوب الاصلح اذ لا يجب
عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص
والنقص على الله محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه سبحانه ان يكون نحن اكمل منه
في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان يكون الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته صادقا والا لزم النقصان في صفته مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات
التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله
فهو المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فيه فان
النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف
يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما
اذ لا يقوم الحوادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زواله فذلك الكذب

وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه تعالى باطل اتفاقا لانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم
واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي والملفوظ معا فخبر النبي عن ربه بكونه صادقا في كلامه كاف وذلك
لان خبره عليه السلام بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى البيان اسناده وصحته ولا الى
اليقين بذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي
عليه السلام انما يعلم بتصديقه تعالى وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب فيجب
ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي عليه السلام انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا اثبت صدقه
تعالى بصدق النبي كما علمتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق عادية
لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على
وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى
على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام النفسي هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان
مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من
كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به
المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في
المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ والتلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ
حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي
ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ
مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة
المنسوبة الى قواعد الملة والاسلام.

المقصد الثامن

في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة فالمقدمة هي انه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على
ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض
اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم
الدليل عندك لا يفيد وعدمه في نفس الامر مم وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه

ومنهم من زاد على ذلك فاستدل عليه بقوله بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته
فلو كان له صفة غير ما عرفناها لكنا ما عرفناه بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه
عن النقائص ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو اي التكليف
بقدر وسعنا نحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه بالعلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان
نقول سلمنا التكليف بكمال المعرفة لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه كاملة بعض منهم
كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون البعض وهو من عداهم وهؤلاء ان كانوا الاكثرين منهم ولكن لا يمتنع كفرهم
العالمين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات زائدة اخرى بيانها تلك المسائل
الاحدى عشرة الاولى البقاء اتفقوا على انه تعالى باق لحصوله لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار
اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود محقق بدونه
اي دون البقاء كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه
غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج
من العدم الى الوجود وعند الشيخ لا مسبوقية الوجودية فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان
الحدوث ايضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة و
ما سلمنا الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان
يكون حادثا معا ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها
وجودية كتجدد معية الباري سبحانه مع الحوادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات
وزوال ذلك الاتصاف ونفاها اي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي ابو بكر والامام امام الحرمين
والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه لوجهين الاول
لو كان البقاء زائدا لكان للبقاء بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء
والمفروض زواله ولزم التسلسل في البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفسه اي البقاء كما قيل وجود الوجود
نفس الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب انه ان انكر رتوبه يجب ان يكون
اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضا
فان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان
هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون
الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في
الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ
يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه اشار بقوله وان اتفق تحققهما معا

تنبيه

اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار
الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانه معلل به الوجود في الزمان الثاني
واول الوجهين للنافيين ينفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا
ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر
والثاني اي الوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من الاستمرار الوجود وكونه زائدا
على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم
واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بالقدم وجودي زائد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على
كونه صفة موجودة زائدة ما مر في البقاء وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول
عليه الامد منه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه وبعده
فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمدة
مدة متطاولة ولنا ابطاله اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين مما لا
وجه لصحته والذي يخصه اي يختص بابطاله انه ان اراد به اي بالقدم انه لا اول له فهو سلبي فلا يتصور كونه وجوديا
او انه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه بحيز كما فسره اي فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق
الاسفرايني بانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى
لاجله كان متحيزا فلا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم
سلبيا اذ مرجعه الى وجوده لا في حيز فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم لا بنفسه قلت الصفات السلبية لا تعلل
بخلاف الثبوتية او غيرهما من المعاني فالتصوير اي فعليه التصوير بذلك المعنى اولا ثم التقرير والتحقيق اقامة
الدليل عليه ثانيا هذا الذي اوردناه ههنا في ابطاله منضم الى ما سبق في مباحث الامور العامة من ان القدم
امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف
الله تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء
ويعود بالاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي
استولى وقال الآخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا لا يقال الاستواء
بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة اي يشعر بسبق هذه الامور التي تستحيل في حقه تعالى
وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لان استيلاءه يعم الكل لانا نجيب من الاول بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب
لا يشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على امره وانما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه
الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى اذا تقرر في الاذهان

لان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهو العكس هو المشهور من التنبيه بالادنى على
الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى على حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم من عكسه اذا كان
الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء اي
قصد اليها وهو بعيد اذ ذاك يتعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه
اي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم تقم عليه دليلا ولا يجوز
التعويل في اثباته على الظواهر من الآيات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد الاستيلاء
والقصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه
ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرائيني والسلف صفة ثبوتية زائدة على
ما مر من الصفات وقال في قول آخر ووافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستواء في عدم القاطع و

عدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

تنبيه

الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل
لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز عما يعقل
وثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته وما
عداه هالك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف
واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شائع وخلقته بيدي اي بقدرة
كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف
الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك المخلوقات كلها وكما خص المؤمنين بالعبودية
لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء على اصلهم
الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة
الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في
بعض النسخ بدله وقيل صلة زائدة اي لفظة بيدي زائدة كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبي يدي
مسور وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة
فيتعذر فيجب الحمل على التجوز عن معقول هو القدرة الصفة السادسة العين قال وتجري
باعيننا ولتصنع على عيني قال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام
فيه ما مر آنفا فان اثبات الجارحة ممتنعة والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها توجب الاهمال فوجب

ان يحمل على المجاز عن البصر او عن الكلاءة وبصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا
حسرتى على ما فرطت فى جنب الله قيل صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر ؎ اما تتقين
الله فى جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اى تلمع وترقرق الشراب ما تلألأ منه اى جاء وذهب
وكذلك الدمع اذا دار فى الحماليق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه وحرمه الصفة الثامنة القدم
قال عليه السلام فى اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه فى النار فتقول قط قط اى حسبى حسبى وفى رواية
اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتنزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط وعزتك وكرمك وفى اخرى يقال
لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بمالك خازن
النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية انس رض فى اثناء حديث
ولا تزال النار لا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه الصلوة والسلام ان قلب بنى آدم
بين اصبعى الرحمن وفى رواية ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه فيها
كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل فكما فى اليدين الصفة العاشرة اليمين قال تعالى
والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهرة الصفة العاشرة التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على
السبع المشهورة اخذا من قوله كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد
به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا يستلزم الكون
فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هو الامكان وانه للممكن
ذاتى فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل اى بامكان الشئ فى نفسه يعلل
المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة
هو الكون اى كون المقدور ووجوده لا الصحة وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اى
يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير
والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول فى نفسه وهذه الصفة اى امكانه الذاتى الذى لا يمكن
تعليله بغيره واما الصحة الاولى ففى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هى
الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على السواء من الشئ المقدور له فلا
يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك
الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين قلنا كل منهما اى من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها
اى للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك
الطرف فح لا حاجة الى مبدا للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة وقد
ورد فى حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات

الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل موصوف بكف لا كالكفوف وقيل فاول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان اللطافة في تدبيره له وبيان انه وجد روح اللطافة فان البرد يطلق على روح وراحة وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه وتمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو ماول بظهور تباشير النجح في كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجد عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعاني وفخامتها مجانبا عما يوجب ركاكتها فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها

المرصد الخامس

فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول في الرؤية والكلام في الصحة والوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المتكلمين الى العلم فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تاثر الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس الى الاستقصاء ثم غمض فانه تخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له ان يدفعه اي هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تاثرت عن صورتها الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثاني من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه الى شئ ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تاثرت عن الخضرة وبقيت صورتها فيها بعد التحويل الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تاثرها اي تاثر الحاسة منه بل منهما لما

كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تاثير الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة
التي هي الابصار اليه اي الى التاثير فلا دلالة عليه فلا هي اي فلا الابصار بتاويل الرؤية هو الا
تاثير الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله تعالى في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة
ولا غيرها من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة فيستحيل عليه مقابلة
ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في
الاحاديث الصحيحة وان يحصل لرؤية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به اهل السنة
وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم
كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته ويسير دعليك زيادة
تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه ذلك بجواز رؤيته بالنقل والعقل فجعله مسلكين

المسلك الاول

النقل وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى
عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج
به من وجهين الاول ان موسى عم سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه
او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع ان يكون
نبيا كريما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود منها الدعوة الى العقائد
الحقة والاعمال الصالحة الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن في نفسه
وما علق على الممكن ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما على
الاول فمن وجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها
واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال راى بمعنى علم واري بمعنى اعلم مكانه
قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل ابي هذيل العلاف وتبعه الجبائي واكثر البصريين
والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى بعيد جدا والصواب ان يقال لو كانت
الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم
الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد ومخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا بدليل وههنا وجب
حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول
يمتنع حملها اي حمل الرؤية المطلوبة عليه اي علم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى
عم عالما بربه ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم
بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم

الضروری باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابق اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على
الاول انه لم يسأل الرؤية لذاته بل سأل ان يريه علما وامارة من اعلامه وامارته الدالة على الساعة وتقدير
الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسأل القرية
اي اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني علما من اعلامك وهذا تأويل الكعبي والبغداديين
والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا بدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه
نفي لرؤيته تعالى ورؤيته علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب حينئذ السؤال واما ثانيا فلان
تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عم من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله انظر الى الجبل
المنع من رؤية الآية اي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التاويل
بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في دك الجبل لا في استقراره
الثالث من تلك الوجوه انما سأل بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا وقالوا
ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق
الاولى وفيه مبالغة ليقطع دابر هوسهم باقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤول
وهذا تاويل الجاحظ وشيعته والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا
فلانه لو كان موسى عم مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم
عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى كما زجرهم حين قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الٰها كما لهم
آلهة والا اي وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب
بلن تراني في اخباره عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال بل الحاضرون هم السبعون
المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم المعجزات الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله
جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن اخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية
واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لانهم لم يروا الا ان
اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك
الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان لما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم و
عاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء
بسبب التعنت وان كان المسؤول امرا ممكنا في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه
معجزا وردعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سأل لا لنفسه وان علم
استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بالسمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت
من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين كما سأل هذا السؤال لعله فعل ابراهيم

وسوال الخليل قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب
الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت
فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يأول قول الخليل
تارة بما نقل وهو مخاطبة معه جبرئيل عم عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وقصد
انه خاطب الرب والجبرئيل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدور الجبرئيل فكيف يطلب
منه وتارة بما يقوى وهو ما روي انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته انه
احيى الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع انه كان يمكنه
اي يمكن موسى ذلك اي ذلك التاكيد من غير ارتكاب سوال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب
اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فلم يكون طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا
الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية
لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته واذا لا يفعل قبيحا والغرض
من البعثة هي الدعوة الى ان الله تعالى واحد وانه كلف عباده باوامره ونواهيه تعريضا لهم
الى النعيم المقيم فذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز
ان لا يكون شريعة موسى عم امره بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع الرؤية ويسال
لطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى المختار بالتكلم في معرفة الله تعالى
وما يجوز عليه دون احاد المعتزلة ممن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء
التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما ينزه عنه من له
ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على رأيكم
لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السوال من الصغائر نقول
في جوازها من الانبياء ما سياتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض عليه فمن وجهين
الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقها
بوجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه
عليه حال حركته ولا خفاء في ان الاستقرار حال الحركة ممتنع فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالممتنع فلا يدل على امكان
المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة
والا لزم الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه
محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عن حركته اي في زمانها ليس بممتنع او في ذلك الوقت قد يحصل
الاستقرار بدل الحركة ولا محذور منه انما الممتنع هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع

شيء منها في وقت الآخر يدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها بعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او
ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا
والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون
هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه حينئذ منتف على تقديري وجود الشرط و
عدمه لو لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان
المتبادر في اللغة من مثل قولنا التعليق من ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم
فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح **تذنيب** كل ما سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية
فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جميع الاصحاب والله
الموفق للصواب **المسلك الثاني** من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك
الوجود وهو طريق الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول
والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ومن الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء
يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية
مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما
عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولو لا تحقق امر يصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص الصحة
بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود و
العدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما
بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود واما الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا يوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها
مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه
واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود وانه

مشترک بینهما وبین الواجب لما تقدم من اشتراک الوجود بین الموجودات کلها فعلة صحة الرؤیة متحققة فی
حق الله تعالی فیتحقق صحة الرؤیة وهو المطلوب واعلم ان هذا الدلیل توجب ان یصح رؤیة کل موجود
کالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشیخ الاشعری یلتزمه ویقول لا یلزم من صحة الرؤیة
لشیء تحقق الرؤیة له وانما لا نری هذه الاشیاء اعنی التی ذکرتموها لجریان العادة من الله تعالی
بذلک ای بعدم رؤیتها فان الله تعالی جری عادته بعدم خلق رؤیتها فینا ولا یمتنع ان یخلق
الله تعالی فینا رؤیتها کما خلق رؤیة غیرها والخصم یشدد علیه النکیر ای الانکار ویقول هذه مکابرة
محضة وخروج عن حیز العقل بالکلیة ونحن نقول ما هو الا انکاره الا استبعاد ناش عما هو معتاد
فی الرؤیة والحقائق ای الاحکام الثابتة المطابقة لما فی نفس الامر لا تؤخذ من العادات بل مما
یحکم به العقول الخالصة من الهوی وشوائب التقلیدات ولا شبهة فی ان الرؤیة بالمعنی الذی
حققناه فیما سلف لیست ممتنعة فی سائر المحسوسات ثم الاعتراض علیه بعد النقض المذکور من
وجوه الاول لا نم انا نری العرض والجواهر بمعنی ان المرئی هو الاعراض فقط فقولک نری الطول والعرض
وهما جوهران قلنا الحکم برؤیتهما صحیح ولکن المرجع بهما الی المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب
انا قد ابطلنا ذلک ای کونهما مقدارا قائما بالجسم بما فیه کفایة فان وجود المقدار الذی هو
عرض مبنی علی نفی الجزء وترکب الجسم من الهیولی والصورة وقد مر بطلانه فلا حاجة الی
اعادته ونزید ههنا لابطال وجود المقدار العرضی انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الی الارض
فانا نعلم بالضرورة کونها طویلة جدا وان الجوهر لم یخطر ببالنا شیء من الاعراض فعلم انه لا حاجة فی الطول
الی شیء سوی الاجزاء والمرئی هو تلک الاجزاء لا العرض القائم بها وایضا فالامتداد الحاصل فیما بین الاجزاء
شرط لقیام العرض الواحد الذی هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها ای بتلک الاجزاء وان
کانت متناثرة متفاصلة وهو ضروری البطلان واذا کان الامتداد شرطا لقیام المقدار العرضی
بالاجزاء فلا یکون الامتداد عرضیا قائما بها والا لزم اشتراط الشیء بنفسه فمرجع الطول الی الاجزاء
المتألفة فی سمت مخصوص فرؤیته رؤیة تلک الاجزاء المتحیزة وهو المطلوب الثانی من وجوه الاعتراض
لا نم احتیاج الصحة الی علة لانها الامکان والامکان عدمی لما تقدم فی باب الامکان والعدمی لا حاجة
له الی علة والجواب جدلا المعارضة بما سبق ای فی باب الامکان من ادلة الدالة علی کونه وجودیا والجواب تحقیقا
ان المراد بعلة صحة الرؤیة کما صرح به الآمدی ما یمکن ان یتعلق به الرؤیة لا ما یؤثر فی الصحة واحتیاج الصحة سواء کانت
وجودیة او عدمیة الی العلة بمعنی متعلق الرؤیة ضروری ونعلم ایضا بالضرورة انه ای متعلق الرؤیة امر موجود لان المعدوم
لا یصح رؤیته قطعا الثالث من تلک الوجوه لا نم ان علة صحة الرؤیة یجب ان یکون مشترکة اما اولا فلان صحة الرؤیة
لیست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤیة الاعراض لا تماثل صحة رؤیة الجواهر اذ المتماثلات مما یسد کل

منها مسد الاخر ورؤية الجسم لا يقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس او يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض
جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما مر في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير
تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى
ان متعلقها ليس خصوصية كل واحد منهما اي من الجواهر والاعراض فانكم ترى الشبح من بعيد ولا تدرك منه الا
هوية ما من الهويات وخصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اي جوهر
او عرض واذا راينا زيدا فانا نراه رؤية متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله
الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض وتبعية
بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي اعضاء والى اعراض يقوم بها اي تلك الجواهر وربما
نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم
نكن قد ابصرناها اذ كنا اي زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك
بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي هو الافتراق بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان
الحال كذلك لان رؤية الهوية الخصوصية المتمائزة يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا
يكون مجهولا لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري تعالى
فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نسلم ان المشترك بينهما اي بين الجواهر والاعراض ليس
الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات
العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود ولا يصح رؤية
المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شيء منها
متعلقا للرؤية وما لا نعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي
نعلمه فيهما اي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بهما ولم يبق لتعلقها
الا المشترك بينهما وهو الوجود فاما مع خصوصية يمتاز كل منهما عن القديم فانما هو الحدوث
وقد ابطلناه ايضا وما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وهو المطلوب الخامس لا نسلم ان الحدوث
لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فيجوز ان يكون سببها كذلك اي عدميا والجواب
ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما هو مؤثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك
اي لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم
فلا يكون عدميا قلنا وذلك اي كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا يرى ضرورة ولا يحتج
حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
كيف وقد صرح متم القول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة في حقيقته

واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم
لفظيا مشتركا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا
الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان
كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به ولما
لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشئ له هوية لما عرفت من ان
الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية متحققة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون الشئ ذا هوية
يعقل بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالفرسية والانسانية
وغيرهما والتزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فمنشأت الاشياء اي
خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي هيئات وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها
وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا فالاستدلال به فيما
ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك
الشئ حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس
لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالآخر كالسواد والجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصحيح فالاتحاد
الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم
الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صدرناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات
المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات ويلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا
المقام مزلة الاقدام مضلة للافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن منه من التقرير والتحرير لم نال فيه
جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر واعمال التدبر والثبات عند البوارق اللامعة بين الافكار و
عدم الركون الى اول عارض يظهر ببادي الرأي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية
حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه والله الموفق والمعين في ادراك الحقائق
والاهتداء الى الدقائق السابع من الاعتراضات لا نسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم
كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع
مانعا والجواب يعلم مما تقدم لك وهو بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا
اي بمعنى كون الشئ ذا هوية لا الخصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من
بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط
شرط معين فلا تقييد بارتفاع مانع واعلم بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات [illegible] . وفيه نظر

لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الرؤية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الرؤيات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شئ فهو كذا وفي هذا التوجيه تكلفات اخر ليطلعك عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مرت عمدتها **المقام الثاني في وقوع الرؤية** بان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة اي دار الآخرة قال الامام الرازي مستند الاصلي وقوع الرؤية الامة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما ثبتان معا او منفيان معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا ذهب بعض المجتمعين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسئلتين والاخرى في اخرى كما في نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجتمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما مما لم يقل له احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا الاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان

المسلك الاول

قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل تعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اي فانتظرون وقال الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى * فان غدا لناظره قريب * اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار

ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل
باللام يقال نظر الامير لفلان اي رأف وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى
من حسن الله وجهه فحيا بنظرة كادت على وامق تقضي * والنظر في الآية موصول بالى فوجب
حمله على الرؤية فيكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض بوجوه الاول لا نسلم ان لفظه
الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول
الشاعر ابيض لا يرهب الهزال * ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى
عند كما في قوله فهل لكم فيما الى فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فيما عندي ومعنى الآية ورد
بشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك رؤيته تعالى فانها اجل
النعم والكرامات المستحقة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى عبوسة الثاني ان النظر الموصول
بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام * ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون نظر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح * اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نسلم ان النظر هاهنا
اي فيما ذكر من الامثلة الانتظار ففي الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاق اليه
ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما
الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اي على غير الرؤية كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات الى جهة الله
وهو العلو في العرف ولذلك يرفع الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره اي آثار الله من الضرب و
الطعن الصادرين من الملائكة الذي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان
الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع
بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث اي يرون
سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة المرور به كما مر آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية اذ لا
يصلح بشارة للمؤمنين لما مر من ان انتظار النعيم ووصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض
ان النظر مع انه حقيقة لتقليب الحدقة لا الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية
لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية
لنفسه وانظر كيف ينظر فلان اي والنظر بمعنى الرؤية لا ينظر اليها وانما ينظرون اي تقليب الحدقة
لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع وشيء
منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة

نحو المرئي هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظ فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة
فيهما والا لزم الاشتراك والاصل عدمه والتزاما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا فيصح
التجوز ثم نقول انه للرؤية مجازا ولكنه لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد ناظرة الى ثواب الله
ولم يبق ولا في شيء يترك هذا الاضمار لسلوك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل
الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا نجد بكم نفعا
اذ قوله نظرت الى الهلال فما رايته لم يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم
ار الهلال ولئن سلمنا وقلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن
قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته اي الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات اي
النظر فيها مستعمل مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم السبب الذي هو الرؤية على سببها
الذي هو تقليب الحدقة وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي وليس لم اوجب حمله في الآية على
الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه اشار بقوله مع ان الاشياء التي يمكن
اضمارها كثيرة كنعمة الله وجنة الله وآثار الله ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فلا يتعين بحكم لا يجوز فيجب
المصير الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة
فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو
خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز
مشهور فيحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا
تفيد الا ظنونا ضعيفة جدا فلا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليه في المسائل العلمية التي نطلب فيها اليقين
المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا
فيشعر بانهم منه يكون المؤمنين مرائين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر
المفيدة للظن والمعتمد في اثبات الوقوع بل في صحتها ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع
الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون الآيتين الاثنين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع يفيد
التعيين **المقام الثالث** في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث الاولى
شبهة الموانع وهو ان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرايناه الان والتالي ظاهر البطلان اما بيان الشرطية
فلانه لو جازت رؤيته لجازت في الاوقات كلها لان جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته
فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الان قطعا ولو جازت رؤيته الان قطعا لزم انا
نراه الان لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا جاز ان
يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية

ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفي بانتفائها
والثاني كون الشئ جايز الروية مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك
ما ينفيها والادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه
في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس
عدم غاية اللطافة بان كان كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو
مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل
ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط التاسع هو
ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن اندراجه في
حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق روية الله الا سلامة
الحاسة وصحة الروية لكون الست البواقي منها مختصة بالاجسام وهما اي الشرطان المعقولان في رويته
حاصلان الآن فوجب حصول رويته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فهو انا لا نم وجوب الروية عند اجتماع
الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك
الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا تجب الروية عند
اجتماعها لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كما في مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج
منها اي من العين الى وسطه خط قائم عليه اي على سطحه لتقسيم ذلك الخط المثلث الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة
عن جنبتي الخط القائم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية
قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة
الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان ترى الوسط وحده بدون الطرفين لانا
نقول بفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم روية الطرفين لاجل البعد
فاذا فرض انه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا واذ يرى فهذا البعد
لا اثر له في عدم الروية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الروية
وبعضها غير مرئي فلا يجب الروية مع حصولها قال بعض الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على
هذه المعارضة لا يلزم من رويتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا بل يختلف لضيق الزاوية الحاصلة
في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا
الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط
متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الروية انما هو بحسب ضيق
تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها

في الغاية حال القرب او لصغرها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية ح لعدم
انطباع الصورة قال المصنف وضعفه ظاهر هنا على تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى اذ
على هذا التقدير اذا رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او
بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو
اصغر منه ورؤيته اي رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه يوجب ان لا يرى الاضعاف
ضعفا واكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه
وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت ح بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية البعض دون البعض فقد تمت معارضتنا لدليلكم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول
قولكم ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا
معارض اي منقوض بجميع العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم الوقوع ولا سفسطة
ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم
الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور
ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه
يجزم من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب
اي لماذا يجب وجود الرؤية في الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية
في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون
الغائب ح جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماع الشرائط دون رؤية الغائب الثانية من
تلك الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة وما في حكمها
نحو المرئي في المرآة وانها اي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة و
الجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه
بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان
لا يشترط في رؤيته اي رؤية الغائب المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد
من الرؤية الانكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات الانكشاف
على وفق المكشوف في الاختصاص بالجهة والحيز وفي عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع
صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى ممتنع اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما
مر وهو ان يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبهة

السمعية فاربع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف
الى البصر انما هو الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصري معنى رأيته ولا فرق الا في اللفظ وهما امران متلازمان لا
يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالآية نفيت ان تراه الابصار
وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك
فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في
الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات
عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات
احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن
الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي
اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اي لملحقون وادركت الثمرة اي وصلت اي حد النضج
وادرك الغلام اي بلغ لم نقل اي الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة
بتلك الكيفية الاحاطية اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيطة عن الرؤية الباري سبحانه
لامتناع الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال
رأيته وما ادركه بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان يدركه الابصار
موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة
جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورد
العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان اعتبر العموم اولا ثم ورد النفي عليه فيكون سالبة جزئية
ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا ثم انا نقول لو ثبت ان اللام في
الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا
لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اي الآية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم
في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار
لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك اي النفي المذكور في الآية نفيا للرؤية بالجارحة
مواجهة وانطباعا عالما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة المطلقة مطلقا واما عن الوجه الثاني
اي واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح الباري تعالى بانه لا
يرى فنقول نزاع عالكم فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل
على امتناع الرؤية بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح بنفيها عنه اذ لا تمدح

للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اي في عدم الرؤية للممتنع المتعذر بحجاب الكبرياء
كما في الشاهد الثانية من الشبهة السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه
وذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا اي في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي مجاوزا للحد مستكبرا رافعا
نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب ساير المعجزات الآية الثانية واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية
لما عاقبهم بسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال
ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة
ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا
استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف
ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما فعله اي منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم
الها اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة بقوله لهم وطلبهم وقد مر هذا
في المسلك النقلي من مسلكي الصحة الثالثة من تلك الشبهة قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم
يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تع
ولن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في
الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارساله اياهم الى الامم لتكليمهم على ألسنتهم واذا لم يره من يكلمه
في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفصل والجواب ان
التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية **تذنيب**
الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية يكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها
اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي
ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة مخالفين لهم في اصل الرؤية والجواب
انا نمنع الضرورة وما ذلك اي ادعاء الضرورة منهم ههنا الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة
وحيز وما ليس في جهة وحيز فانه ليس بموجود ولعل هذا فرعه اي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا
الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي
ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية ❁ **المقصد الثاني** في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع

والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله غير معلوم للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم
وقد خالفت فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود
او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه العدم ابديا لا يلحقه العدم ليس بجوهر ولا في مكان
او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة يطلق على النسبة
المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كلما ندرك منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة
وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات
لا يوجب العلم بحقيقته المخصوصة التي هي في حد ذاتها بل يدل هذه الصفات على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة
في نفسها عن سائر الحقائق واما تحقق تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا يوجب العلم
بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر اعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان ثمة حقيقة
حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما
وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه اعني نفي ما يعلم منه من
صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة لان الموجودات
المتشخصة كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اي قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المط احتج
الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات والاخبر
والجواب ظ وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم
بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي منا
ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما
بالنظر واما في الرسم فلا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته ليست
بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها الجواب منع حصر المدرك بالكنه في
البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في شخص
بلا سابقة نظر كما سبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا بالبعض الاختصاص وايضا فالرسم وان لم يجب
ان يفيد الحقيقة فلا يمنع ان يفيدها **المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد**

المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير
فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم وهي واقعة بقدرة

العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا
فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد
وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة و
معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان
ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد
وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين وابو الحسين البصري هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد واذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط
في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهب الشيخ وجمهور المعتزلة او هما
معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجارية من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد و
فاما مع كون احديهما اي احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة الله تعالى متعلقة
بقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة
عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان
يكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز
ان يكون عكس مذهبه وان يكون اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل
به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة
الله تعالى بالقدرة وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته
للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن
مقدور الله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور
الله تعالى بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني
لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية
اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة
بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصيته والاختيار المتعلق به وحده
مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مقصودة
معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره
كالانقلاب من جنب الى جنب ولا يشعر بكميته ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر
بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم ذلك الشعور الثاني ولان اكثر
المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطء في الحركات لتخلل السكنات

والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة
العبد عند الجبائي وابنه الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة بل
هذان الوجهان اعني الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث جوز
في الجوهر الفرد حيث نفى تلك الصفة ولان المتحرك منا لا صنع له في تحريك الاجزاء انها لا محالة ولا شعور له بها كيف
يتوهم انه يعرف حركتنا وتقصدها الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا

فلابد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه ومستقلا فيه وان يتوقف ترجيحه على تركه على مرجح
اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا
ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه
اي من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون ذلك الفعل
عنده اي عند ذلك المرجح واجبا اي واجب الصدور بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود
ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع
وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا
تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لازما اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه ولقد وعليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اتمام
الدليل بعينه فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلابد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف
فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق
بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة
فافتقرت اي تنتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي
يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورد في اللباب
هذا الجواب الذي ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة
القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا
واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في
صورة التخلف وفيه اي في هذا الرد نظر فان مآل الرد اي مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة
الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله على تركه يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال
هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا

لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه
فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في
وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا في الفعل وح لا يتم النقض
ويتم الجواب ولما كان لقايل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا
اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب
على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا موجب فعله وهذا الوجوب
لا ينافي كونه قادرا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره بخلاف ارادة الباري
فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته
القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا تطرق اليه
شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اي الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري ليكون الفعل معه واجبا كابي الحسين واتباعه واما على راينا فيجوز الترجيح
بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل
بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا موثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته
والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين واتباعه
يدعي في ايجاد العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة الى الاستدلال وبيان
ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة
والهاوي الساقط منها ويعلم ان الاولتين من هذين القسمين يستند الى دواعيه واختياره وانه لولا
تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخريين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه
وجعل ابو الحسين انكاره اي انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة
والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة
منضمة الى الاختيار في الاول وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدمها
اي عدم تاثيرها في غيرها وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع
غيره كالقدرة والداعي وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا
ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اي كون المدار علة للدائر
ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون جزءا اخيرا من العلة
المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله من الامة كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف

لا انتقول على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلاستدلاله
على ذلك فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل سليم العقل
اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته تلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها
او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل
المراد وبدونهما لا يحصل ويلزم منهما اي من المقدمات التي علمها بوجدانه انه لا ارادة منه
ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافهما قال الامام في نهاية العقول العجب
من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون
الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اي فعله لاحدهما دون الآخر على الداعي الى احدهما
ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه الاعتراف بما بين المتقدمين عدم
كون العبد موجدا للفعل كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى
ادعى العلم بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان العلم بتينك المقدمتين
يبطل الاعتزال يعني في مسئلة خلق الاعمال وما يبتني عليها لكن لما ابطل الاصول التي عليها
مدار الاعتزال خاف من تكفير اصحابه له لرجوعه من مذهبهم فلبس الامر عليهم لمبالغته في ادعاء العلم الضروري
بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في
التحقيق والتدقيق فظهر انه في مسئلتنا هذه جبري على مذهبنا لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل
عن القادر على الداعي ووجوب حصوله ايضا في القول بان القدرة الحادثة موثرة في وجود
الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري في
الاول اي التاثير لا في الثاني اي الاستقلال حتى يتجه ما اوردتموه عليه لانا نقول غرضنا في هذا المقام
سلب الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين
ساعدنا عليه خرجنا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في الفعل بين ان
يامر الله عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يامره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المامور على كلا
التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه
على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح
والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب المعقول الاعتزال
فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه
واما غيره اي غير ابي الحسين فيستدل عليه اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها
الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر

والثواب لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل
كذا او بطل التاديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم
اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد
ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها
بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ح ان ينعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثاب الفراعنة
واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم
باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء
ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة والعاهة فان ذلك باعتبار انه محل لا مؤثر فيهما واما
الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها
بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق
عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء وعقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب
عقيب افعال مخصوصة والعاقبة عقيب افعال اخرى ولم يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما واما
التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره
فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير
الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب
والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكروه من لزوم القائل بعدم
استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجهين الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد
فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو
واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل
الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخواته لابتنائها على القدرة
والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال لزمكم في مسئلة علم
الله تعالى بالاشياء وقال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على
هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض
عليه بان العلم تابع للمعلوم على انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى
ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه كذا
ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان في حد نفسه بحيث
يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا

فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا

وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه وتعالى

على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال

غيره الثالث ان الفعل عند استواء الدواعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند

رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه ويرد عليه ذلك النقض مع

ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا اذا قلنا عند عدم الداعية

فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه

الرابع ان ايمان ابي لهب مامور به اي امر بان يؤمن وايمانه ممتنع لانه تعالى اخبره بانه لا يؤمن

ولا ايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار

مامورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه مع عدم تصديقه مع كونه مصدقا

تصديقه بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا بتصديقه كان عالما بتصديقه ضرورة

وجدانية فلا يمكنه التصديق لعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون هو بتصديقه

موجبا للتكذيب فيه تعوق الاخبار لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل على المذكور محال لاستلزامه الجمع بين

التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باثباته فائدة واعترض

عليه بان الايمان واجب لما علم مجيئه انه لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب

مجيئه حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء به فهو حق وليس في

هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر

مستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتامل الخامس ان التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا

فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل

محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال وان كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته

المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن

التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار عن الفائدة ويرد عليه ما مر من ان الغافل من لا يتصور

لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو العارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى

كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم

على كون العبد موجدا بالافعال بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه

اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة

انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون

باحده ما فيه وعد ووعيد كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به
فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة
نحو اياك نستعين واستعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد
باعانة منه السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول آدم عم ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عم
سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة بالتحسر والرجعة نحو ارجعون
لعلي اعمل صالحا او ان لي كرة فاكون من المؤمنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة
على ان جميع الافعال صادرة بقضاء الله وقدرته وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق
كل شئ وعمل العبد شئ فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعاله وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل
ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ختم الله على قلوبهم وهي محمولة
على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا
في المسايل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات
مذهبنا **المقصد الثاني** في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد
اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم
يمكنهم لهذا الاسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان
يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية
سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله اي ابطال الدليل ما بينا من استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على
مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر
في زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اي حركة ذلك الجسم على ء واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد
فاما بهما اي الجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتاثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو
تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور لا يلزم منه انتفاؤه
بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة
كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة اختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى
انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان

الا ما يحدث في الالام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث
لها وذهب النظام الى ان المتولدات بأسرها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب
ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل القدرة الفاعلة فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها
فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام
في المضروب والاندفاع في الثقل المدفوع وحركة الجسم المقذوف من القسم الاخير فالالزام بهما لا يقوم حجة
عليهما والمعتزلة القائلون باستناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه و
احتجوا بالاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده
وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا مباشرا بالاتفاق منا ومنكم
فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله من اسبابها
واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالهم وليس في
كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف
القدرة الثابتة للعباد فالايد القوي على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله
تعالى لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة
في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى الله تعالى بالقدرة الحادثة ابتداء
بل بتوسط افعال اخر والآمدي جعل هذا التائيد وجها ثانيا من دلائلهم واما الاحتجاج فلهم منه وجوه الاول
ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كما في الاتفاق في
الحروب وبحدوده وبناء المسجد والقناطير والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع
والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا
ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها و
البعث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان لشبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة
فهو بواسطة الثاني في المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب
وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم
حمل فلان الثقيل والم زيد بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي
فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف
بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق العبد بالمدح والذم باعتبار
المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة فمبني
على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة انه اي الجواب بعد ما تقدم لم يكفي اجراء العادة

بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجواب متعلق بقوله لا يكفي اى لم لا يكفي اجراء
في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر
المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم يكن هذه الافعال
مقدورة لهم ومتولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة
من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن بقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله
وكذا الحال في المتولدات قال والذي تخصه ههنا انه وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على
حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد
موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته فان سلم كونهما على حسبها لم يلزم منه ان يكون من
افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل وقوعه باستقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى
سبب والمتولد محتاج الى السبب مطلقا بوفقها واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الافعال من
ان الاختلاف الى التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع
المقدور بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة وذلك ان نقول جاز ان
يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت
الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتاييدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع
عليها فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والتنافي
الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا
بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده
فيه بوجود سببه ممكن بلا شبهة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد
القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين ممتنع فانه يفضي الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم
بان يحصل فيه اى في الحمل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيه تقع الجبل بها
اى بتلك الاعداد من الحمل وذلك مع ضرورة والجواب انه اى القول بامتناع اجتماعهما تناقض
اصلكم في جواز اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا
لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني
ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا الاجتماع والمثلين اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة
في عين ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه توليدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع
المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشر والمتولد به بدلا عن الآخر ويحتمل
الكلام وجها آخر وهو ان تاثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد في غيره وذلك اذ ليس الا على سبيل البدل

بما ذكره كيلا يجتمع تاثيران على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظ العين

الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقدرة من غير توسط سبب ووافقهم ابو هاشم عليه في احد قوليه وما الا احتياج في فعله الى ما هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى سبب من اسباب المتولدات وهو على الله تعالى ممتنع ولا نجوز ان ذلك اى لزوم احتياج البارى بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة وقد قال به ابو هاشم ايضا في الغائب في احد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا مع اداء الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والاعراض جوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الشهود بالحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون سببا له بجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة

الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل من النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر في علم الحاصل من تذكره لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اى تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله اى بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع تكليفه بها اذ خرجت عن ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اى تذكر النظر حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضته الشبهة اى لو كان التذكر مولدا للعلم يولده وان عارضته الشبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها والجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وبينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال والجواب الثاني لا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلا منافيه ولا يمنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر اى ان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة تمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تعالى فيلزم من منع التوليد دفع فعل العبد بفعل الله تعالى وذلك باطل بخلاف دفع توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد ايضا قلنا يلزم مثله في امساك الايد القوى للشئ الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة

عليه من لحم كوتلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشئ فعلا مباشرا للريح او متولدا من فعل الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد اذ لا نعقل وجود صوت الا بالاعتمادات لبعض الاجرام على البعض واصطكاك منها وكذا الحال في الالم الحاصل منى الآدمي ولو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان يكون شرطا لوقوعها من القدرة مباشرة وجزاء ابو هاشم التاليفات على الاطلاق تحقيقها على المحاورة فيكون متولدة منها وجوابه ما عرفته آنفا ومنعه ابو علي في التاليف القائم بجسمين هما واحد هما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم آخر وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل القدرة كجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد الا ان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنع مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف والثاني كالاعتماد اللازم للسفلي فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة السفلية حال حدوثه ودوامه وقال الآمدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهي ابتداء كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد هما في الدوام عدم توليده هما في الحدوث ومن توليده هما في الحدوث توليده هما في البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او بالازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه بل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون والنافي زعم انهم لا اصل في التوليد لان ترتب الموت على الآلام ليقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت لم انهم للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله تعالى والكتاب فان نصوصه دالة عليه قال هو يحيى ويميت ربي الذي يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب وغيره من افعال العبد بل متولدة من فعله او لا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بالضرب بالسواء عند طبخه فاثبته قوم وقالوا اشل هذا الطعم واللون متولد من فعله بحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا يقع شئ من الالوان ولا الطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدة من افعالهم على تحصيل ذلك الطعم او اللون بالضرب او نحوه من افعال العباد في كل جسم ان الاجسام متماثلة لتركيبها من الجواهر الفردة المتماثلة وقال لم تختلف الجسم تماثل

الم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض
فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به
ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه متولد من
الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهي وكانه اخذه من قول الحكماء
سبب الالم تفرق اجزاء الاتصال فالوهي يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم يقدر الوهي قليله وكثيره لا بقدر
الاعتماد ولذلك لو لم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي المكتنز وما هو الا لاختلاف
ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز
فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي الا ان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف
اسبابها والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد
كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد الصحيح كما في الانكار من الاعتماد الواحد اي في امر واحد متولد
من شيء واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير توليده من الاعتماد الى اختلاف
القابل كما استند اليه اختلاف الوهي على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد
الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فان الرقيق اضعف بذلك اولى فلم لا يجوز
استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط الوهي بين الالم والاعتماد
لما لا يخفى وايضا فيبطله اي يبطل تولد الالم من الوهي تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهي كما يحصل براس
الابرة وما يحصل بزبانة العقرب فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل
في الموضعين بل ربما كان يحصل من الوهي بزبانة العقرب اقل مما يحصل براس الابرة بكثير مع ان
حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا التاسع وهو اخير الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن
احداث الالم بلا وهي من الله تعالى ام لا انها مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله
تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بتوسط الوهي وتوليده اياه ومن جوز التوليد في افعاله
تعالى جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهي فيعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان عبارته
ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهي او لا فيكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى
افراده ولذلك لم يذكره الآمدي **المقصد الثالث** في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد
عليه الاجماع وهم يأولونها الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال في قوله على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن
خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت
بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل

هو الاظهر اذ الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بالوجوه الاول وهو
لاوايل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الآيات اى سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجبولا عليها ومجبولا
عليها الكفر واتصافا لا ان وصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك
ووصفوهم بالانوثة اذ افتراء لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اى سم الله
قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف فيها الملائكة فيميز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في
اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة
للملائكة فيذمون من اتسم به وفي ذلك مصلحة وحكمة لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة تحقق بها ذمه و
لعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة
المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم ينتفعوا بذلك اللطف فكانه ختم على قلوبهم لان قطع
اللطف مانع عن دخول الايمان كما ان الختم مانع والطبع والاكنة مانع من الدخول الرابع وهو لبعض
اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن منع دخول
الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو اى ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم
الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتيك فساده
يبطله ذكر الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم أأنذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان ختم الله استيناف لبيان
السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع
وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي
امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي اولوها التوفيق والهداية
قال الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب
للوضع اللغوي لان الموافقة في الطاعة وخلق القدرة الحادثة على الطاعة تحصيل تهيؤ الموافقة
وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها
الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوها بالدعوة الى الايمان والطاعة
وايضاح سبيل الراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود
فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اى هذا التاويل
امور الاول الاجماع للامة على اختلاف الناس فيهما اى في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهتد
وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثاني الدعاء
بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى فالطلب انما يكون لما

ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل
في وجوب الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا ومتفقا من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف
دون كونه يدعوا اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو في
الحيوان الزمان الذي في الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق ميت باجله قدره الله له وعلم انه
يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال تعالى ما يسبق من احد
اجلها ولا يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد منه
موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى اجله
الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدرته الله تعالى له وادعوا
فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات
وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول
ميتا باجله الذي قدره الله تعالى له لمات وان لم يقتله فهو اي القاتل لم يجلب بفعله امرا
لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق
واستشهدوا ايضا بانه ربما يقتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في
الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق
الكثير دون غيره ذهب جماعة الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل
منسوب بالقاتل والفرق غير بين في الفعل لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل
عندهم فلما اذا كان احدهما باجله دون الآخر لولا الهرب من الالزام الشنيع وهو القدح في المعجزات
لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم
في ساعة الى الله تعالى واذا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة
موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بامتناع في الكثير دون القليل
هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى
الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء نعوذ بالله من
ذلك الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او
حراما اذ لا قبيح من الله شيء ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك
لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما وربما
قال البعض كلما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي التعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق
من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه البعض وقال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز

عندهم لانه يصدده وايّاهم اي المعتزلة فسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها فلا انها حلال صادق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به
فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله تعالى لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة
كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم باعث عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله تجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو القا
الحسن والقبح العقليين فانها متشاركة الى مسائل كثيرة متفرعة عليهما وبطلان الفروع اللازمة مشاهد صدق
على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهي الرخص والغلاء والمسعر هو الله على اصلنا لما ورده
في الحديث حين وقع غلاء المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام فقالوا اسعر لنا يا رسول الله
فقال المسعر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اي السعر فعل مباشر من العبد وليس
ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو فعل متولد من فعل الله
وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى **المقصد الرابع** انه
تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق
واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جميعا فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل
منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر او الفسق مراد لله تعالى لايهامه الكفر وهو ان
الكفر او الفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب
التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمه هي في الاسناد تفصيلا ذلك
الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق
كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها
مخلوقة لله تعالى اتفاقا وكما يقال له ما في السموات وما في الارض اي هو مالكها
ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه تعالى ومنهم من جوز ان يقال
الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير ارادة الحادثة
عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد
ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه
ولا يكره تركه والمكروه بعكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة
لنا انه مريد الكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى
قدرته تعالى ابتداء او خالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات
مقدورة له تعالى فلا بد في تخصيص بعضها بالوقوع باوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة
وهذا المعنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة كما مر ولا بد منها اي من الصفة المرجحة

في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص بعض الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما
لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم
جهلا والله تعالى اعلم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم
الانقلاب او لا فيلزم عجزه لقصوره عن تحقق ارادته ولانه لا يتصور منه اي من العالم
باستحالته اي الشيء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة
وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان
المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا بد لترجيح الصفة ويقصد بهذا الذي هو مذهبنا اجماع
السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على الاطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
فان هذا مروي عن النبي عليه السلام وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج ايضا
وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس بافعال العباد الاختيارية كما ياوله
به المعتزلة ويدفع هذا الوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شانه والاول
ما شاء الله كان الله دليل الثاني وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس العكس
النقيض الى قولنا ما لم يكن لم يشأ الله والثاني ما لم يشأ لم يكن دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق
الى قولنا ما كان فقد شاء الله احتجوا اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية
الاول لو كان تعالى مريد الكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفيها
فيلزم السفه في احكام الله تعالى تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نم ان الامر بخلاف ما يريده
سفه وانما كان كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به توضيحه وجوه
ثلثة الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان
الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو انه
لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده ج
الامر الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه
فانه يامره بالفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر
بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل ههنا الموجود صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يامر بما يؤدي حصوله الى
هلاكه اجيب بانه قد يامر وهو اذا علم انه لا يحصل وكان بالامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق
به اصلا الثالث ان الملجأ الى الامر قد يامر ولا يريده فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها الثاني من
وجوه استدلالهم لو كان الكفر من مراد الله تعالى لكان فعله واتيانه به موافقا لمراد الله فيكون طاعة مثابا عليه
انه بطل بالغه من الامرين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكه عنه في الصور المذكورة قال

الآمدي يدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة فانه لو اراد الشخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق
ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له وكيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولذا
يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكل
لا ان القول الثاني مبني عن الرضا عن الرضا بالكفر دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مرادا لله
تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر
اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما
هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى
العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس اي الرضا انما هو باعتبار
النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء على
اعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك يوجب
باعتبار الايجاد وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر ومحالات مراده ممتنع عندكم كان الامر
بالايمان اي بالايمان ممتنع الصدور عنه قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا
للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفس الامر كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة
صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجولان لا يكون مقدورا
بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم
يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع
التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا بآيات
تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما
اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى
ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا الكفر بهم وعصيانهم
الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانهم وذم عليها بقوله
كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا كذلك الكلام سخرية من النبي ودفعا للدعوة
وتعللا بعدم اجابته والانقياد لا تفويضا للكائنات الى مشية الله تعالى فما
صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم بالتكذيب لانهم تعمدوا به تكذيب النبي
في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق قال
آخرا قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد
غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها فانها تدل على ان كل ما كان سيئة الى معصية

فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء مستنكرا لهم في مجاري
عاداتهم فخلاصته ليس فيها فليس قوله عند ربك ظرفا للمكروه بل لما دل عليه من كونه منهيا عنه مجازا وانما
يرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اي جمعا بين ما ذكرناها من الدلايل الثالثة وما الله يريد ظلما
للعباد مع ان الظلم من العباد كاين بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مرادا لله تعالى
قلنا اي لا يريد ظلمه للعباد لا ظلم بعضهم على البعض فانه كاين ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس
بمراد ولا كاينا بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة
والله لا يحب الفساد والفساد كاين والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة
خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومواخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضا
هو الارادة قلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذه به ويؤيده
ان العبد لا يريد الآلام والامراض فليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض فالرضا
اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخرى هي اول على المقصود الاولى
هي اي لو شاء لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس اجمعين الثالثة
ولو شاء الله يهديهم على صراط مستقيم والمشية في هذه الآيات ونظايرها على مشية القسر والالجاء ليس
بشيء لانه خلاف الظاهر فمن يشاء الله يهديه ويقوم عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد ان يطهر قلوبهم و
تطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله تطهير قلوبهم بل تلوثهم بنجاسة الكفر بها في الحيوة الدنيا ورزيق القسم
وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله تعالى والسادسة ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس و
المخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة الكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل
على انه اذا اراد الله شيئا كونه على اليسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله
تعالى اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا الكونية فيختص بالافعال ولا
يتناول المعاصي على رايهم ونحو ذلك اي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير خاتمة
للمقصد الرابع في نقل راي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه كالعقول
والافلاك الخامسة غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا ان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذا
الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس
شيء منها موجودا لما كان لقايل ان يقول لم ذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تجريد
هذا العالم عن الشرور بالكلية لان ما يمكن برائته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور
قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا

اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء ومقولا بالطبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل
ما عليه خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا
ينهدم به دويرة معينة او لا يتألم به سائح في البر والبحر يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها ان قطعت
سلم باقي البدن والا سرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريده بتبع الارادة سلامته عن الهلاك فسلامة
البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يريده وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد
حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند
الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها
والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم **المقصد الخامس** في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه
شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه انما ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح عند اكثر اصحابنا من
قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق
الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا
الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا
قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار الحسن
قبيحا والقبيح حسنا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب والوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل
والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او لوجوه واعتبارات على اختلاف مذهبهم والشرع كاشف و
مبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل
في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه وقبحه في
نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد
فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقصان فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون
الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به
نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع
الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبيح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة

او باخلا منهما لا يكون شيء منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل
زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فقيل هذا الاختلاف على انه امر اضافي
لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا والذم والعقاب كذلك فما يتعلق المدح فالذم وترك
الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر
الشارع ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد
يدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا
توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا
بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كصوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة
كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف
الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بالضرورة او بنظره ثم انهم
اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب
بعضهم من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا
فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما
وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة
بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن
الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات المحدية قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم
بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجا فانه لا يوصف بقبح وحسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات
الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من شاهد المعجز
فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان لا اقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء و
يتبعه اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله اذ
لا انه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة توثر استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان
يفعله والذم قول او فعل او ترك قول او فعل لنا وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل
فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا

ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل ح واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك
ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل
ح اتفاقيا صادرا بلا سبب لنقيضه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة
مرجحة وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا لنقلنا الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه وتسلسل وهو مح ووجب الفعل عنده اي عند المرجح الذي يتوقف عليه والا جاز
معه الفعل والترك فاحتاج ح الى شيء مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان
اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك
المرجح اضطراريا فامر على التقادير اعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد
في افعاله فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل
للعقل واما عند المعتزلة وغيرهم فالافعال الاختيارية فان قيل هذا اي استدلالكم على كون العبد مجبورا
الدليل في مقابلة الضرورة العقليين بالفعل الاختياري يعلم ان له اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري
والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى
لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات بالمقدمات والتقرير بالتقرير فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك
وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على المرجح الى آخر ما مر فقد انتقض التعريف المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه
اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف
واذا كان مجبورا لم يثبت عليه التكليف لانه تكليف ما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون
بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا
ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو
جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفي الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش
والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن وقبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق
ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي
الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله النقض او في حكمه قلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة و
الاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واستدلالنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما
الثاني وهو النقض بافعال الباري فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة
الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي و
لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل الداعي عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه
اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين والا لم ينتقض بهذه المقدمة

لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا مختار انه يمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله ثم مرجح فاعلية تعالى قديم هو ارادته تعالى وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت اذلاك المرجح القديم ان وجب الفعل معه فقد نفي الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا وان قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب الارادة المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد للفعل الاختياري اذ لا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج الفعل الاختياري القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تاثير القدرة الفاعل فيه عما يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي واما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي وموجب الفعل بحسب اي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه لخالق الله تعالى اياه وقد بيناه اي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجب الفعل عنده كما قال بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا من حكم الفعل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا النافي من الوجهين وانما ينتهض حجة على الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظ واللازم بط فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع الظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب لغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل فلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان ياتي بالصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلام معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعاريض لمندوحة من الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على

عدم القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شئ من الاخبار فلا يكون شئ
منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب
هنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في ساير
الافعال وللاصحاب في ابطال التحسين العقليين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه
ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فجاء غده فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن
مع انه اي تركه يستلزم كذبه لفعل الاختياري وهو القبح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا
معا وهو باطل قطعا فتعين الاول وهو ان يكون فعلا ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المط قلنا لا نم ان مستلزم القبيح
قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهته فيه وانه غير ممتنع فيكون عند الكلام الواحد من حيث
تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله امس قبيحا و
مثل ذلك جائز عند الجبائيين القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم
كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه
لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك او يلزم قبحه اي قبح كلامه في الغد مطلقا
لانه قبيح لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا وانت خبير بان انقلاب الحسن والقبح
انما يتاتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذهب المعتزلة
كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وحده
او مع عدم كون زيد في الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان
كان زيد في الدار والثاني لاستلزامه كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بالعدم كون زيد
في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه اي قبح الكلام الكاذب لكونه كاذبا ان قام بكل حرف
منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر
وبطلانه ظ وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها اي ترتب الحروف وتقضي المتقدم منها عند حصول
المتاخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمص رد
في نفس القبح بل هو قائم بكل حرف او بالمجموع عما داه الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا
فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول باطل اذ لا وجود له يتصف بصفة مقتضية
لامر ثبوتي لان المقتضي له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة العدم والثاني باطل ايضا لان مقتضي القبح في الخبر
الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو مح قلنا هو اي القبح من صفاته
النفسية لا من صفاته المعنوية فلا نستدعي صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفة حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدي اما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال

ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع انفكاكه عنه او
يقوم القبح بكل حرف على انضمام الاخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم
فيه فهو جوابنا في قيام الفعل القبيح على ذاته اي كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءا منها لتعلقها
دونه بل زائد عليها وانه موجود قائم بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي
هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته ودون نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع
النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود ايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم
عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح لو كان
موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله
فلولا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم
لان مقتضي القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح
الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منها حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح
او علته حاصل قبل الفعل بل يحكم العقل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله
والاقدام عليه اتصافه بالقبح وبما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل
فصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان
اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل
الانبياء بغير حق وكذلك يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء
من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع اذ يقول غير المتشرع ومن
لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي
ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون عليه والجواب ان ذلك اي جزم العقلاء كلهم بالحسن و
القبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم بلا نزاع في
انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه مم على انه قد يقال جاز ان يكون هناك
عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى
فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله
لما اختاره كذلك وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال
الى انقاذه قطعا واستغرق في ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا
او مجنونا وليس ثمه من يراه ويتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضر بل ربما يتصور
فيه تعب شاق وتألم يبقى هناك حائل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه الجواب ان اختيار

الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من
فرض الاستواء تحققه فاختياره الصدق لملائمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا تاما واما حديث الانقاذ
فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه اي نفس اشرافه
على الهلاك فيستحسن فعل المعتزلة اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان
الالزاميان فاحدهما قالوا لو حسن من الله تعالى كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبيح انما هو
لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع
وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن ح تميز النبي عن المتنبي
فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفي فايدة البعثة وانه باطل اجماعا ولحسن منه ايضا خلق المعجزات على الكافر
وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا
ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر و
قد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف على
امتناع الكذب كما في ساير العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من
ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي وثانيهما الاجماع على تعليل
الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع
تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقايع من الاحكام وانتم لا تقولون
به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من الحسن والقبح في شيء كما مر من ان المصلحة والمفسدة
راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته تعالى في احكامه مصالح العباد
ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج
بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين و
قد مر في باب الرابع من الموقف الاول

التفريع

اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة
وما ينتهي اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من
الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب وفعله
فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شيء من
طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم منه
قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف منه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع

تلك الافعال على دليل الحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما
قبل الشرع بما يماثل الشاهد والجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب ثم ايضا حرمة التصرف في
ملك الشاهد مستفاد من الشرع ودليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح
كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم
الفعل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة
وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي
اباحتها اي اباحة الانتفاع بها والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك حرمته بالعقل وهو الا كمن يعرض غيره
من بحر لا ينزف فليدفع عطيته المالك اترى الحكم العقلي يمنع الكرم الاكرم منه وتكليفه والتعرض
للهلاك كلا والجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه فيثاب على ذلك وهو منفعة جليلة
او خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الى الاباحة اذ لا معنى لمباح
الا ان فيشترط في الاباحة الاذن فرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اذا اشترط
اذن الشرع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف
العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي هناك خطر او اباحة لكنا لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول
المشتمل على نوع تكليف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين
بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه المقصد السادس اعلم ان الامة قد
اجتمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه
لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح
منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسئلة المتقدمة اي
قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن
والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه فانا قد ابطلنا حكمه وبينا فيما تقدم
انه الحاكم فيحكم بما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما
المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا قد ذكرها هنا ونبطل بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال
اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة
والبعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي ذكرتم بنفي وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم
لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين
لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله تعالى بل تجزم بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور التي اوجبوها

الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا
تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه كحد قبيح خصوصا بالنسبة الى
الحكيم واما لغرض اما عايد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة
وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع
واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي تكلف بها لا تكافي النعم السابق لكثرتها وعظمها و
حقارة افعال العباد وقلتها بالنسبة اليها واذلك الا كمن يقابل نعما لملك عليه بما لا يحضره تحريك
الانملة فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة
فيه كما سيجئ او هو لغرض قوم كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل
الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب
على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان
مطيع وعاص وفيه اي وفي تركه ايضا اذن للعصاة واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة
القبايح فلولم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب المعاصي عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب
لكان ذلك اذنا من الله تعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره
من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب
لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب
بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء
وانما يلزم او لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا
الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير التوبة التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما الرابع
من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الاتيان فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا
والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى
حكايت تجر بالقطع على هذه القاعدة المقابلة لوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لاستاذه
ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال
يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب فقال الاشعري فان قال الثالث
يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن وقال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت
وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت
الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف وكان هذا اول ما هو خالف فيه الاشعري المعتزلة
ليشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الالام

كانهم قالوا الالم وقع جزاء لما صدر عن العبد من سببه كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اى وان لم يقع جزاء
فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من
حسناته واعطى المجنى عليه عوضا عن ايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله ان يصرف المولم عن
ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازى ايلامه اى ما ينقص من ايلامه فيوافر اعماده الاعما فوقه ولهم بناء
على هذا الاصل الذى هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال اختلافات
ركيكة شاهدة بفساده اى بفساد الاصل الاول قال طائفة كابى هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض
فى الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال آخرون كالعلاف والجبائى وكثير من متقدميهم بل يجب ان يكون
فى الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق عوضا آخر ثم وارد يجوزونه انقطاعه
الثانى هل يدوم اللذة الم المبتدأ ويعوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه
وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب اولا فمن قال لا حباط
تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر فى كل وقت من اوقات الآخرة فى نعيم العوض وعقاب الفسق
والكفر والجمع بينهما ممتنع ومن لم يقل به ذهب الى عوض اهل النار باسقاط ضروب عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف و
ذلك بتفريق جزء الساقط على الاوقات كيلا يتالم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا ابتداء
بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يولم للعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضيل
مخالف للحكمة السادس المنع هل يولم للعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره او يصير ذلك الايلام عبثا تنزه جره
عن القبيح يعنى ان المانع من جواز التفضيل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام بمجرد التعويض
واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شئ آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم
صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل يتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض
من الله هذا والمذكور فى كلام الآمدى هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الالام بمجرد التعويض
كالجبائى وابى الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الالام الا بشرط التعويض واعتبار الغير فتلك
الالام وكونها لطفا فى زجرها او فى غوايته وذهب عباد الصيمرى الى جواز الالام لمحض الاعتبار من غير تعويض
وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا يحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله منه انه
لا ينفعه الا بجهة التعويض الى فعليك بالتامل بمطالعة لما فى الكتاب السابع البهائم هل يعوضها بما له لحقها من
الالام المتفاوت مدة حيوتها وبمتازبها عن امثالها التى لا يقاس مثلها او لا يعوض وان عوضت فهل ذلك التعويض
فى الدنيا او فى الآخرة واذا كان فى الآخرة فهل هو فى الجنة او فى غيرها وان كان فى الجنة فهل يخلق فيها العقل
ليعقل بانه جزاء وهل هو دائم او غير منقطع وهذه اختلافات على ان منهم من انكر تحقق الالم البهائم والصبيان مكابرة
وتبرؤا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع فى تكليف ما لا يطاق

جائز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي
الى اقصى البلاد وعجز الطير الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجماد الذي لا شك
في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناه ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره
بعدمه فان مثله لا يتعلق القدرة الحادثة لان القدرة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما
قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه
مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة
واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره
وهو مختلف فيه فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك
من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان المطالب لثبوت شيء
لا بد ان يتصوره والمطلوب على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع والثبوت ينتفي
ههنا اي في الممتنع لنفس مفهومه اذ يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور
الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون
متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق
هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين
الضدين وذلك اي تصوره على هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته و
لا يستلزمه وصرح ابن سينا به اي بان تصوره كذلك كما نقلنا عنه في باب العلم ولعله معنى قول ابي هاشم العلم
بالمستحيل علم لا معلوم كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته
وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس
مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا
ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى
السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبناء على ما ذكرناه من التفصيل وتحرير
المتنازع فيه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا
بالجمع بين المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد وللقائل ان يقول ما
ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا قالوا بوقوع تصوره
يشعر بان هؤلاء يجوزونه

المقصد الثامن في ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض

اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك
جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء
لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا
يجب شيء على الله تعالى فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان يخلو افعاله
عن الغرض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعني وجوب التعليل
ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى
وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل
الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكلما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق
به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة
لان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا
الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلا بغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل
لغرض منه بل ذلك في حقه تعالى ممتنع لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده
وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان ان
كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به و
اصلح له وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك
بل نقول كيف يدعى وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من
فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة ثانيهما اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج يحصل تبعا للفعل
وبتوسطه اي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف
فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة فلا غرضا لفعل آخر له مدخل
في ابتداء وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به يصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض
من افعاله وآثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها
اليه على سواء فيجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا واذا عللت
افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود بنفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية
لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر لانه خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل
القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب
في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري احتجوا اي المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى

بان الفعل عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة فيجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه
فلا بد ان في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا غرض
فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم
تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا تجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا من تصويره اى
تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل
على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم
الآخر على الله سبحانه حتى يتم مطلوبكم وقد يقال في الجواب للمعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد
والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على
اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات
ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من
الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية تذنيب
اذا قيل لكم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض في هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها
لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض العبد
للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب العظيم اى منفعة عظيمة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اى
التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا يرى ان السلطان اذا امر برذال واعطاه من المال
ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا اما اغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه
مع ذلك اذا نزل وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح من ذلك ونسبه العقلاء و
نسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام
منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن منه ان يتفضل عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به فيقال
لهم لا نم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولا نسلم قبحه فانما القبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من
الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به كما يتفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستقبح عندهم
هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع ولا يجدي دفعه وان سلم قبحه من الله تعالى اليه
فلم يحصل التعريض لا اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها الا
يرى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصوم ولعله
لكثرة المنفعة لا تجارتي من ظالم يريد العبادات وان كانت اشق عليها وما يروى من ان افضل العبادات احمزها
اى اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم
فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اى

ماذكرتم من ان التكليف تعريض الثواب اكثر من هذا اى التعريض للعقاب بل نقول ان الثاني اكثر من
الاول لان الغالب هو الكفرة والفسقة واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان يكون غرضا
للحكيم العليم باحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجهها فبطل ماذكرتموه من غرض التكليف المرصد
السابع في اسماء الله تعالى ويختم به مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير التسمية
لانها تخصيص الاسم وصفة للشيء ولا شك انها اى تخصيص الاسم بالشيء مغايرة اى للاسم كما تشهد به البديهة وايضا
التسمية فعل الواضع وانه منقوض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هي
الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى
او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظة فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا
مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق
عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من
حيث هي هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل
على نسبة الى غيره ولا شك انها اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية
قائمة بذاته ومن مذهبنا انها اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة
مع تلك الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى ثم ذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية
هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل
اسم هو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الذي هو
بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى
ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه
الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين
من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل
منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظ اسم وانه
يطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين
المسمى كلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى و
تبارك اسمك اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي
المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه هو التسمية وعن الامام الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة
وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما
وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم

اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد
ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسألة **المقصد الثاني** في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي
يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هي هي او من جزئها او من صفتها
الخارجي او من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم نظر اتيها يمكن في حق الله تعالى اما
الماخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز التعقل لذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة
ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم بمعنى فرع تعقله وسيلة الى التفهيم واذا
لم يمكن ان تعقل وتفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه
اذ يجوز ان تعقل ذاته بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوصه ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه
مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الاسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ
من الجزء كالجسم للانسان مثلا فممتنع عليه تعالى لما بينا من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته جزء حتى
يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعالم
وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى فهذه الاقسام
المذكورة للاسم هي اقسامه البسيط وقد يتركب ثنائيا واكثر وسيعلم امثلتها فيما نتبعه من المقصد **المقصد الثالث** تسمية الله تعالى
بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع
في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا
لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة
ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع من الاقدام
على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة
ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطبيب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك
من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر
في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع والذي
ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدة
من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما
قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب

له لا يطلق لفظ العاقل على الله وكلام الدواني يدل على جواز اطلاقه وكلام الشيخ الغزالي ايضا يدل عليه ١٢ محمد [illegible] عفي عنه

والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذو الطول وذو القوة وذو
المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجة اسماء ليست في الرواية
المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار
مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا او تعدادا او علما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فلخصوصها احصاؤها
يجعلها سببا في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا
فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه ويروى عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان
الخطابي والغزالي رحمهم الله وقيل مشتق اصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام في اللام وهو من اله بفتح اللام
اي عبد وهو المراد من قوله اذا المعبود وقيل الاله مأخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبودا
للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا
يكون الا ما يريده وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين سلبية او فعلية والصحيح ان لفظ الله
على تقدير كونه في الاصل صفة فقد غلب علما مشعرا بالصفات الكمالية للاختصار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان
والنديم اي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع الى صفة
فعلية الملك اي يغير من يشاء لو يذل من يشاء اي ولا يذل اي يمتنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية سلبية وقيل
معناه تام القدرة فصفة القدرة مرجعه القدوس اي المنزه عن النقائص على الوجهين السلام اي ذو السلامة
عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في
المبدأ والمعاد فصفة فعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق
لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو ورسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول
نحو قوله تعالى محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وبخلق العالم على النظام
المشاهد الدال على الوحدانية فصفة فعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعل وايجاد
الامن في الظلمانية فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية المهيمن
اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى
صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتي
معناه العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحيط عن منزلته ويقرب من هذا التفسير بالذي
لا يرام والذي لا يخالف والذي لا يحدث بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق
من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلاد اذا تعذر وحاصله
يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية هي
التعذيب او الاثابة وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من قدر سلب

الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظيم اي اصلحه وقيل
من الجبر بمعنى الاكراه يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اي المجبر لخلقه والحاكم على ما يريده فمرجعه
على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه وتعالى متعال عن ان يناله يد الافكار او يحيط
به ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي من ان تنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية
مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذي لا يمتنع ما لا يكون ولا يتلعث
على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم كذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه ثم
فسر العظيم بقوله اي انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل اي انتفى عنه تلك الصفات
وحصل له جميع صفات الكمال فمرجعه الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل في معناه ما قيل في
معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه
الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله تعالى وان كانت كاذبة
كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ معناهما واحد اي المختص باختراع الاشياء المصور المختص
باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي
قد يظن ان هذه الاسماء الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم
الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير
والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه
مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها
اكمل تزيين الغفار اي المريد لازالة العقوبة عن مستحقيها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر
بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطايا بلا عوض فيكون صفة فعلية
الرزاق يرزق لمن يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل
الفتاح ميسر العسر وقيل خالق الفتح اي النصر وعلى التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم و
هو اي الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة
والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم
وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهي حديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم العالم
بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالوسعة مع العطية
الخافض دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطي للمنازل للمؤمنين معطي العزة وفي اكثر
نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر المذل الموجب لحط المنزلة فهذه صفات فعلية السميع البصير ظاهر
معناهما مما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى

هذه الصفات العدل لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف لعباده من
حيث لا يعلمون ومن لا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه
العليم فصفة علمية وقيل المخبر فصفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة قيل وقته المقدر فيرجع الى السلب
العظيم قدم معناه في تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق كالرحمن الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان جزاء
الشيء يسمى باسمه وقيل معناه بانه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من نعمه وعلى التقديرين هو صفة فعلية
وقيل معناه المثني على من يطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير هما كالمتكبر في المعنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ
الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فرجعه صفة سلبية وقيل ينفي صور الاشياء
فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع المقيت خالق الاموات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين
الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سيأتي في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل
المقتدر فيرجع الى القدرة والحسيب الكافي يخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من
قولهم اكرمني فلان واحسبني اي اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا
من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم ذوا
وقيل المقتدر بمعنى الجود ومرجعهما الى الفعل والقدرة قيل معناه العلي الرتبة ومنه كريم المواشي
لنفاستها فيرجع الى صفة اضافية وقيل لغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص من
الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظ ملاحظة دائمة لازمة لزوما
لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم و
بالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيب بحسب الادعية الواسع هو الذي وسع وجوده
جميع الممكنات الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان الحكيم
ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم
من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير الودود والمودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب
بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اي يود ثنائه على المطيع وثوابه له المجيد
الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم
القيمة والشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده
الى غيره وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم
وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المتين
قال الآمدي معناه نفي النهاية في القدرة يعني ان قدرته لا تتناهى وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة
ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد بالمتانة بلوغ القدرة الى النهاية والغاية واذا كانت غير متناهية الولي النا

للولاية اى النصرة فمعناه الناصر وقيل بمعنى المتولى للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصى العالم
وقيل المبين عن عدد كل معدود فمرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه
المبدى المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه المحيى خالق الحيوة المميت خالق الموت الحى ظ
مما تقدم القيوم الباقى الدائم فهى صفة نفسية وقيل المدبر بالمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية الواجد الغنى اى
الذى لا يفتقر فهى صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد تعالى المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية
والتولية فيكون صفة فعلية الاحد قدم تفسيره اى علم ذلك بما سبق فى وحدانية من انه يمتنع ان يشاركه شئ
فى ماهية وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات اى لا تركيب
فيه واحدى الصفات اى لا يشاركه فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل
معناه الحليم الذى لا يستفزه ولا تعلقه افعال القضاة فيكون صفة سلبية وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو
المسئول الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج على احد الامرين هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف
له اى المصمت فماله مبدأه عن التاء وحاصله نفى التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثانى
ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال اى انه
قبل كل شئ وليس قبله شئ وهو بعد كل شئ فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم
بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان قهره الباطن المحتجب
عن الحواس بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى
مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب مرجع بالفضل على عباده اذا تابوا اليه من معاصى
المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحى للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال الرؤف
المريد للتخفيف على العبد مالك الملك يتصرف فيه وفى مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل
فقال الآمدى هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اى عدل وقسط اى
جار الجامع للخصوم يوم القضاء الغنى لا يفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من
المنافع الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادى بخلق الهداية فى قلوب
المؤمنين البديع اى المبدع فانه الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لا مثل له الباقى
لا آخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم
وقد مر فهذه هى الاسماء الحسنى الواردة فى الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب
الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المصنف تابع الآمدى فى تفسير
الاسماء على وجه الاختصار تقريبا للفهم على طلابها فاتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء فى ذلك
فعليه بالرسالات المؤلفة فى تفسيرها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفقة

الموقف السادس فى السمعيات

وفيه مراصد

اى فى الامور التى يتوقف عليها السمع او يتوقف هى على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من
الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة فى الامور التى ذكرناه وواحد منها فى الامامة وليست
من العقايد الاصلية كما مر وسياتى ايضا

المرصد الاول فى النبوات وفيه مقاصد تسعة

المقصد الاول فى معنى النبى وهو لفظ منقول فى العرف عن مسماه اللغوى الى معنى عرفى اما معنى اللغوى
فقيل هو المنبى واشتقاقه من النباء فهو مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه
عن الله تعالى وقيل مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف
بذلك لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبى وهو الطريق لانه وسيلة الى الله واما مسماه فى العرف فهو عند اهل الحق
من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس
جميعا او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اى فى الارسال شرط من الاعراض
والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتى من صفاء الجوهر
وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته
فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته فى دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذى ذهب اليه اهل الحق
بناء على القول بالقادر المختار الذى يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اى النبى من اجتمع فيه خواص
ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اى احد الامور المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية
والاتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية المجردة فى ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هى لا مكانية
ولها نسبة فى التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث فى هذا العالم العنصرى الكائن
والفاسد لكونها مبادى له فقد يتصل النفس الناطقة بها اى بتلك المجردات اتصالا معنويا وينجذب اليه بواسطة
الجنسية ويشاهد ما فيها من صور الحوادث فيحكيها اى يرتسم من تلك الصور ما تستعد هى لارتسامها فيها كمرآة يحاذى
بها مرآة اخرى فيها نقوش فتنعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اى يدل على جواز ما قلنا من ان يكون
للنبى نفس قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس اى رؤية النفوس البشرية وما عليها من التفاوت فى ادراك المعانى العقلية
فى طرفى الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التى تدرك النظريات الكثيرة بالحدس فى وجيز
زمان من غير ان تعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع فى حق
النبى وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضته بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن
واستعمال الالة او نوم تنقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به
التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبى اتفاقا

منا وعنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع
على البعض لا يختص به اي بالنبي على ان اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدرته وشدة قوتها على قطع التعلق
والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية
توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب
بالذات والقول ايضا في المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور
الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا يفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه
الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة اليه لتصرفاته انقياد بدن النفس في حركاته وسكناته
على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في
الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل
والغضب هذا النشر على ترتيب اللف وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط
وان كان ممشاه في غيرها اي في المواضع السافلة اكثر عرضا واذا كان ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في
البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يقوى نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فيؤثر فيها ارادته وتصوراته
حتى يحدث بارادته في الارض رياح وزلزال وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب بدن فاسدة وبالجملة
يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور
من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص
على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في
الابدان بناء على ان تاثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا
الله سبحانه والتقارن بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا يعطيه اي لا يدل على كونها
مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي
كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله
تعالى اليه ولا يستنكر ان يحصل له في اليقظة مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم
على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت
اليه واتصلت به في اليقظة شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة يكسو المعقول المرتسم في
النفس لباس المحسوس وينتقش في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من امر خارج وربما صار الانجذاب
والاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي فيحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه
قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعته بعبارة
لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بالملائكة يريدون بل الملائكة عندهم النفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام

الافلاك وتسمى ملائكة سماوية وعقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام
اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات ومآل اي
مآل ما ذكروه في الخاصية الثالثة الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون بالامور
لا وجود لها في الخارج على ما صرحوا به وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخييل دون
المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق من
العقلاء فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه من ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعا وربما خالف ما دعا اليه
العقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة
بطوعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد لبني نوعها وذلت اليه الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من الاختلاف
في الآراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهرا او باطنا سببا لقرار اي ثبات الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع
الانسان فانما كان التعاون ضروريا بالنوع الانسان من حيث انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج اليه في المعاش من ماكله
ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمل الآخر له والمعاوضات
وهو ان يعطي كل واحد لصاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله الا يرى انه لو انفرد الانسان وحده لم يتيسر له حسن
معيشته بل لابد له من ان يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطبخ ذلك لهذا ويزرع لهذا ذاك
هكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع و
لابد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار
بقوله ولولا شريعة ينقاد اليها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس اي مدت عنقها الى ما يريده غيره وطمح اي ارتفع
عين كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف والتقابل
والتناجر وشمل الناس الهرج اي الفتنة والمرج اي الاختلاط واختل امر المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة
وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما اعطي كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدى
كل واحد منه الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع
الحيوانية سخر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه
لما ظهر فيه من جلب المنافع ودفع المضار الشديدة افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل ان وجود النبي سبب
النظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذا طريق

الاثبات النبوة على مذهب الحكماء

المقصد الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى
انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على تصديق مدعي
الرسالة البحث الاول في شرائطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك او نحو

اشترط ذلك لان التصديق منه اي من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول الترك
مثل ما اذا قال معجزتي في ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤسكم
ففعل وعجزوا فانه معجزة دالة على صدقه ولا فعل الله تعالى ثم فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس
فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليه في الشرط
عنده كون المعجزة من فعل الله تعالى و في كلام الآمدي ان العجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا
عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم
فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه **الشرط الثاني** ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه
فان المعجز ينزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول كما سياتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس
في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى
النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء
لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدي
بل يتصور كون المعجز مقدورا للرسول ام لا اختلف الائمة فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس
هو الحركة بالصعود والمشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز ههنا هو نفس القدرة
عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة
للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة لنبي الله تعالى وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك
ان عبارة الكتاب من الاختلال **الشرط الثالث** ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز **الرابع** ان يكون
ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له ولم يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم حتى
انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزة ففعل بان
دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي **الخامس** ان يكون موافقا
للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة
تصديق الله اياه **السادس** ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجز مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب
فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي
هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا الا ان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما
المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا
يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش
بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب
ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه

لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الغضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان ياتي بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا عنها على التفصيل سياتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما ظهر لي على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب به اي بالاتيان بذلك الخارق ونحوه بعدها اي بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه عما سمى بين ايدينا فلو اغلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجزة اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اي مبني على جواز اظهار المعجزة على الكاذب وقد ابطلناه انما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره معجزا لا بد من التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسياتيك انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من معجزات الانبياء واليه اشار بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست بمعجزات انما هي كرامات فظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ يسمى ارهاصا اي تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات نبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجوبها في عصر لا نبي فيه هذا وقال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه كونه قوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه بلغت سنه الى اوانه ولم يظهر الدعوة قبل ان يتكلم بها الى ان كامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقوم به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقوله عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في التعبير عن المتحقق فيما يستقبل بزمان الماضي بلفظه فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتاخر عنها فاما ان يكون تاخره بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر انه يدل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فالفقهاء

على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته اي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطا اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اي حصول الموعود فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى وقيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوة والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في الافكار فافهم وتفكر

البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه تمييزا لما يتعلق به مشيئته من دعوى النبوة فمن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة بسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما التصفية بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى الامداد كما يشاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض من الامراض المادية وتحليلها للمواد الردية تكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما يتحلل من هذه المواد ما لو امسك عنه في ايام صحته شطره اي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملا الاعلى اولى لان المريض معتاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الى الرطوبات المعلومة لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد واقوى واما المتوجه فيوجد من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه قوله عم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب النفس النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة في الحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لا يفي به منه غيره من نعت جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه لقوتها يتصرف في مادة العناصر كما يتصرف في اجزاء بدنه فافهم وتفكر

البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها

ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب
وتدكدك الجبال تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذا تظهر الكرامات على ايدي
الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية
كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة فان
اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفائه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في
الكاذب بل عادية كساير العادات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع
عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق
في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات
باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت
صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة
التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد
حتى يتجه عليه ان الشاهد تعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة
والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي في افادة العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق
وان كونه مفيدا له معلوم بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد
الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته تعالى لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله فيمتنع
صدوره عنه كساير القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان
لها اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به تميز الدليل
الصحيح عن غيره وان لم نعلم اي ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان
الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران
ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما عقليا كاقتران وجود الفعل لوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت
فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العاديات عن مجراها العادي جاز خلو المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره
على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز
اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب مع تكذيب من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر
دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسياتيك في المقصد الثاني لهذا المقصد شبههم
باجوبتها فافهم وتفكر

المقصد الثالث في امكان البعثة وجعلنا فيها اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فان
الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه قالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل

الذي يقتضيه العناية الازلية لا تتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله
وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي و
ان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اي خلو البعث
عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزها الجبائي لتقرير الواجبات العقلية
فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة او لا وقيل انما يجوز البعث لتقريرها اذا
اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وما تفرع عليهما من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا
وعلى تقدير صحته لا يضر نافي مسئلتنا فانا ههنا ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب والامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا
ههنا دفع شبهة المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها ولكن قال
لا يخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواه وانه اي التكليف ممتنع فيمتنع البعثة لاستلزامها اياه الثالثة من جوز المعجزات
وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان
خرق العادة محال عقلا ولا يتصور النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع الدلالة
على الصدق السادسة من جوز الدلالة لكن منع امكان العلم بها للغائبين منها لان حصول المعجزة لمن غاب عنها انما
يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقها اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية السابعة فان العلم من اعترف
بامكان البعثة بانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة بها الاول منها وهو من قال
باستحالة البعثة في نفسها فاحتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عني هو الله
ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى الانبياء الثاني
ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر
كذلك كما اعترفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكلم منه مستحيلا
اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز
عليه وما لا يجوز [illegible] اي العلم بما ذكر لا يحصل الا لغامض النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات
السهلة الحصول كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب
الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي له ان يجوز ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى
عدم العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام النبي ويبقى البعثة عبثا والا اي وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه
التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم في الزمان لا يتصور وجوده لا قبيح
عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني ان المرسل نصب دليلا للعلم به للرسول ان انا
الذي ارسلتك هو الله تعالى دون الجن مثل ان يخلق الله له آيات معجزات تتقاصر عنها جميع المخلوقات ويكون مفيدا له

ذلك العلم او تخليق علم ضروريا فيه بانه المرسل والقائل وبهذا العلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون
الملقي جسمانيا ولا تخليق الله ورؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث اما على اصلنا في التعديل
والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان
المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال
ولو استمهل لم يجب الامهال بجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم
العادي الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق بمسلكهم في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعني
ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا خلاص لهم عن ذلك الالزام لان اللائق بقاعدتهم المذكورة
منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانهم يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم الى
السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار ومهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق
فقال الولد دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك أليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك الم يعد
ملوما مذموما ومن منعه عن ذلك أليس منسوبا الى فعل يوجبه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا **الطائفة**
الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها التي لا تخلو هي عنها وايضا هي لا تخلو عن التكليف بالافعال
واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع بوجوه الاول تبعه الجبر وعدم الاختيار في
افعال العباد وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى اذ لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا
والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى
الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح اي حين اذ ثبت الاجبار قبيح عقلا
ممتنع الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك
اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود
الى الله وهو مح لانه تعالى منزه من الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو
منتف بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب لعدمه خلاف المعقول فانه بمنزلة ان يقال احصل المنفعة
لنفسك والا عذبتك ابد الآباد ولا شك ان لم مصالحة ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي تضمنه التكليف للمؤمنين
المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع
التكليف بايقاع الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره ح فيكون عبثا وكذا الحال
اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق
لان الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق بط عند من لا يجوزه و
هو ظ واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا انه اي ولا يقول بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق
والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون

هذا القسم لا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة
ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل بالباطن عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات وما يجوز
وما يمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذه العبادات وهو النظر فيما ذكر تربى اي تزيد وتفضل على المتوقع
مما كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير موثرة
الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني
ان يقال ما في التكاليف من المصالح الدينيوية والاخروية تربى كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله مع ما ابطلنا
الثاني وهو ان يقول بان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدينيوية والاخروية التي تربى على مضرة التعب
بمشاق الافعال واما عتابه عبد افلس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه سيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك
الامر فايدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى اختيارهم السوء
وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمح الذي هو تحصيل
الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فايدة
فيه لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله تعالى وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل و
ليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وهو
اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده
فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث مما لا يشك فيه فهو جوابكم
في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة ذات الله وصفاته وافعاله
احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وساير التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش
المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي تربى شغلها على شغل التكاليف الطايفة الثالثة من قال في العقل
مندوحة عن البعثة اذ هو في معرفة التكاليف كاف فلا فايدة فيها وهم البراهمة والصابية والتناسخية غير ان من البراهمة
من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابية من قال بنبوة شيث عم وادريس عم
فقط وهؤلاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل
عند الحاجة اليه لان الحاجة تاخيره حاجزة فيجب اعتبارها فيما بعد المضرة فوات الفائدة ولا يعارضها مجرد الاحتمال اي احتمال المضرة
بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن
والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فايدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة
وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القايلين بحكم العقل لا ينكرون من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات
وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينتفع به وما يضر من الافعال وذلك اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف

الادوية وطبايعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يجرمون فيه اي في ذلك الدهر الطويل من
فوايد بالعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها اي قدرة استكمال التجربة ويتأذون بما يستعملون من الادوية
في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحصيل العلم بالادوية بطريق التجربة يوجب
انقلاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت
المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفتها اي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا لا يقال في
امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جهته [illegible]
بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد التفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه لكان النبي بذلك اولى
فيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء رد هو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن
بني نوعه بما يدل على ان من اتي به من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية
للنظام الابلغ **الطائفة الرابعة** من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة
سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دهنا ووجود في البيت رجال كملاء وتولدهم [illegible] بلا
اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في
ان عدمه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاختلال بالقواعد
المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز ان يكون الآتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذي
يثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي تتقاصده غير الذي كان عليه ذنبك الى غير ذلك من المفاسد
التي تنافي انتظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض
وما بينهما ومن اعدامها الذي نحن نقول به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها في
نفسها وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا
للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان يجزم بذلك
الجزم شيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز النبي وكرامة الولي عادة مستمرة
لوجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون ح منهما للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا
ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة **الطائفة الخامسة** من قال ظهور المعجزة لا يدل
على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه فعلا من افعال المدعي فلا يكون نازلا منزلة التصديق
من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لساير النفوس البشرية في الماهية
كما ذهب اليه جماعة فيجوز ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاص في بدنه هو اقوى
من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اجتمعتم
على حقيقتها اي على كون السحر حقا مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به

بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة
من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون وقصة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه الصلوة والسلام ومن انكره من
القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس
يتفاوضون فيه اي في السحر وتاثيره حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي
واذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره او بان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي
او الطلسم اختص هو بمعرفته يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تاثيرات غريبة عجيبة
فيجوز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره قالوا
الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلية وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث
الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال القابل والفاعل وقدر على الجمع
بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصية بعض المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا
عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهربا التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف
عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فيجوز ان يكون الخارق الذي ظهر على يد المدعي
تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره الثاني من تلك الاحتمالات استناده
اي استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة لعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي
الناس فان قلت عصمة الملائكة فانما يعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة
على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية وانظارها المخصوصة بالحركات الفلكية وهو اي مدعي النبوة قد اطلع من
صناعة احكام النجوم بما لم يطلع عليه غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين يستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب
معجزا للتعمية فلا يكون ح دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق الرابع
ان لا يقصد به التصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس قصده لقيامه للمدعي اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى تقدير
وجوبه فلا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي الغرض منه غير التصديق له كايهام تصديقه ليتميز عنه
بلا اجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الظاهر ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل
المشقة وبذل الجهد في التدقيق فيها فيستحق بها الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر ويكون ارهاصا لنبي
سياتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي عليه الصلوة والسلام قبل بعثته وكالنور الذي كان في جبين آبائه الخامس
انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح عندكم منه
شيء ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين
هم في بعض الاقطار او لعل اي القادر على المعارضة ترك مواضعته مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء كلمته لينال
من دولته شيئا عظيما او خوفا من السلطان العظيم استماعها او لانهم ظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغل بالمعارضة

ابتداء امره وخافوه آخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه او لشغلهم بما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه اي عن المدعي معارضته
الثامن انه لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه اصحابنا اي اتباع المدعي
عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية
لا يبقى لها اي للخارق الذي سميت معجزة دلالة على التصديق الجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة اي قررناه مرارا من
جملتها جواب الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا ينافي العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول
انا بينا ان لا موثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعاله لا للمدعي والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي تعلق به
واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان
بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون بدون دعوى النبوة والتحدي فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون فيها اي مع
ادعاء النبوة والتحدي وح لا بد من احد امرين ان لا يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان
تصديقا للكاذب وانه ممتنع على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا
الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوز فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق
لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد
الولي ايقاعها لم يقع بل وقوعها اتفاقي فقط وقال القاضي يجوز الكرامة اذا لم يقع على طريق التعظيم والخيلاء لان
ذلك ليس شعار الصالحين ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية وعلى التقادير كلها فالفرق
بينها وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه احديهما على الاخرى وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول بان خلق المعجزة
لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على
تصديقه لا قائم مقامه كما ان حمرة الخجل يفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد
الحوادث الى القادر المختار فظ واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي ان يكون تلك
الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مر في مسئلة الكلام من مبحث الالهيات امتناع
الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس اذا اتى مدعي النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من سعى
قطعا عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع نعلم عادة اي نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة
بلا اتيان الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في انفسهم و
مالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي عن المعارضة في مثل هذا الامر بحيث لا ينتدب لها احد ولا يتوجه
نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة وح اي حين اذا كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة
واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعي وان
كان ما اتى به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب
اظهاره اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع اي

في جميع الاوقات والا ما كان بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفائها
مطلقا من اصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فانه ففت الاحتمالات كلها وثبت الدلالة القطعية
الطائفة السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا
يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لا يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول ان اهل التواتر
يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة
من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصر
العلم في عدد معين والا لزم الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم بمحض التحكم واذا كان كذلك فلنفرض
طبقة لا يفيده اي العلم قطعا كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة
كل منها لما قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان
التواتر المشترط فيه اجتماع المخبرين اتفاقا ممتنع بل يحصل بخبر واحد بعد واحد فالموجب اي للعلم على تقدير حصوله
انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع شرطوا استواء الطرفين
والوسط بالثقة والضبط ولا سبيل الى العلم به اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم به لم يحصل العلم منه
الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه
متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر مصادرة على المطلوب وجواب الاول منع مساواة الكل من
حيث هو كل للحكم لكل واحد اذ يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول
العلم عنده اي عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا يلزم
تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وادعى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف
بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل
باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد و
لا يحصل العلم لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق الله
فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الاخير موجبا واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة
عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة قد لا تجامع المسبب بل
يكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير فعلة شيء آخر وهذا
الوجه تيتنا حسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا
ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما اقوى منه فيلزم ان الموجب هو الخبر الاخير بشرط
سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع و
الخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر

والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر
فيه من الشرائط والافادة العلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية
والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه
حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شئ حتى يكون اخباره متواترة مشتملة على شرائطه مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم
من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطائفة
السابعة من اعترف امكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع التي بها ادعوا الرسالة فوجدناها مشتملة
على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق
مقتضى العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيرها وايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام
معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا
للحكمة وتكليف الافعال الشاقة كقطع الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف
ببعض وتماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الراس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له
على ساير الاحجار وتحريم النظر الى ما اي مشابهة الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل في ضعفه
وجوازه في ضعفين كان يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين
من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه الجواب
بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله فغايته اي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة
في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استاثر الله بالعلم بها على ان لم
في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الآبية وملكه قهرها اي قطع غلبتها الباغية فيما فيه الحكمة زيادة ابتلاء في
التعرض للثواب والعقاب يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد
امتثال حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت
بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسر سورتها واعجابها الناشئ لها فيما علمت والغرض في التعبد على زيادة
ابتلاء في التكليف فان النفس يابى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلا في الاحكام التعبدية ومعلومة
لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة المصلحة المتعبد بها المعلومة

المقصد الرابع في اثبات النبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك

المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهر المعجزة على يده اما الاول فمتواتره تواترا الحقه
بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه معجزا ان
نقول تحدى به ولم يعارض وكان معجزا اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة
كقوله فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بسورة من مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات واما انه لم يعارض فلانه

لو عورض لتواتر لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه ح اي حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشروطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فان الشبهة التي اوردها منكر البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها يعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الآن في وجه اعجازه وفي شبه القادحين

فيه اي في فصلين

الفصل الاول

في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي التاليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي اوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الآي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه الاعجاز كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع اي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتاليفاتها واشتماله على مناقبها عن المعنى الصحيح اي المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل مراتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانها غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة فبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا ههنا الى بيان الغاية القصوى فيها اي في مراتب الممكنة من البلاغة فلان اي اما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعاني الكثيرة من اللفظ القليل ومن ضروب التاكيد وانواع التشبيه والتمثيل وضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل والوصل والخلو عنها اي خلوه عن اللفظ الغث اي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والنادر النافر عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له اي للقرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعا منها اي من تلك الفنون الا وجده فيه احسن ما يكون والقرآن مشتمل على جميعها ملتقيا مشتملا منها ولا يقدر احد من البلغاء والواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ جهده ووقته في تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منها اي من الامور التي هي فنون البلاغة ولو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يواته اي لم يوافقه ولم يساعده كما قال [illegible] ان الفصيح من العرب العرباء [illegible] من اهل الادب من

ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستيفاء بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه ذلك
فيه مقصرا او القرآن محتو عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز
القرآن المتفرع على بلاغته قال القاضي الباقلاني هو اي وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه
في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس
فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة
على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل
القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من
المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب
الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون
معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان
بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتقصي عنها

قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن
يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز آية ماذا دليل خفائه وكيف يستدل به على اعجازه
ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز
وايضا فمما قاله مسيلمة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل واما
البلاغة فلوجوه الاول انا اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص
ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون التحدي بها وبينا ولها قوله فاتوا بسورة لم نجد الفرق
بينهما في البلاغة بينا بل ربما نزعم ان الافصح معارضها الذي قيس اليها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق
المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه الى حد ينتفي معه الريبة حتى نجزم بصدقه كما بيناه الوجه الثاني
ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها
اشهر سوره ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القرآن فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث
انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف
الا ببينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في
وضعها في المصحف الى عدالة او الى بينة او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس
لها حد معين يقف عنده ولا يتجاوزه ولا بد في كل زمان من فائق قد فاق ابناء جنسه بان وصل الى مرتبة من تلك
المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن اي امكن ان يفوقه شخص آخر في عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى

عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من
الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى غير المعجز لا يصيره معجزا واما الاخبار
بالغيب فلوجوه الاول انه جائز كرامة وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين الا ان يتكرر ذلك
الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير حينئذ معجزا ومراتبه اي مراتب التكرر الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف
يعلم بلوغ القرآن في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل
عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم منه ان لا يكون من الاخبار بالغيب من القرآن معجزا فيخرج اكثر
القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما
علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظة مخرجا من بحر المتقارب
على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملي لهم ان كيدي متين ونحو قوله يخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين
فانه اذا اشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما اي في القرآن ما هو شعر لا سيما اذا
تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد شيء كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من
شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن على كثير العلوم من المسائل الاصولية
والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا
بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا ستقيمه
العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي عار عن الفائدة كما في سورة الرحمن هو قوله باي آلاء ربكما تكذبان جاء فيها احدى
وثلثين مرة وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من
الكلام الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف فيه حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
في معرض الاحتجاج لعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما
قلنا بكثرة الاختلاف فيه لان انواع الاختلاف في اللفظ والمعنى والاول اما تبديل اللفظ او التركيب او الزيادة والنقصان وكل
موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت
كالحجارة بدل فهي كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب فنحو ضربت
عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة و
النقصان النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففي هذه القراءة زيادة ليس فيه قوله وهو اب لهم وفي
المشهور نقصان وكذا الحال في قوله له تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة
الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع
ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول اخبار عن حال الرب والثاني عن حال
عيسى السادس انه لو وجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم

يعثر فيه على سفسطة فضلا عن التناقض والاختلاف ولينظر في ذلك كل النظر في مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر
من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم حال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف
موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول
يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون اما اشارة الى القول بالصرفة او
هذا القول عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين
على ان القرآن معجز لرسول الله صلى الله عليه وآله على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى من التابعين
تعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر ذلك اي التناطق عنهم لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات
لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انهم لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم حراصا الى
ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم ح اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم
موجبا للتصديق ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن
موجبا للتصديق بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما
بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا حينئذ يعارضونه
بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله اي دفع دخل وهو انه
كيف يعارضونه بكلام سابق وانهم متحدون بانشاء مثل كلامه واحداثه الآن لا بما يخالفه بل بالاتيان به اي قبل النزول
فلعلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة
في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه الاعجاز ان نقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا
الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في انه اي مجموع القرآن بما فيه من البلاغة
والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز معجز
انما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار وتبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بيناه
يلزم ان لا يكون بجملتها ولا بجملة منها بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور كاين من
بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل واحد
يثبت للكل من حيث هو كل وللجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا
فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني فخذ هذا الذي ذكرناه وانا نعلم ضرورة انه معجز ببلاغته واما الشبهة القادحة
في ذلك فالجواب عن الاول ان القرآن كان بينا لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك يعارض غيرهم
عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز
بمجرد عجز اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل
لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعاف المشتملة على مثلها كما لا يخفى

على ذي مسكة من الانصاف وايضا فيكفينا في اثبات النبوة كون القرآن بجملته او بسورة منها لطوال معجزا وهذا مما لا سترة
ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول مجادلته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء
وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الآحاد لا تعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة في بعض
سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن به في
مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد عليه الصلوة
والسلام ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما البسملة
فالخلاف فيها محقق بلا شبهة الا انه في كونها من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي رحمه الله ومن الفاتحة فقط
او في الباقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية
رحمهم الله لا في كونها من القرآن في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة
ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما ياتي به الواحد من آية او آيتين انما هو في موضعه من القرآن او في التقديم
والتاخير فيما بينه وبين الآيات لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عم فان النبي
عليه الصلوة والسلام كان يواظب على قراءته في صلوته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن و طلب
البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى ونقول ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم
وهو اي كونه من القرآن هو المدعى ولا علينا اثبات ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن قلنا انا نختار ان ما اتى
به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز
الآية والآيتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلث آيات والجواب عن الرابعة
ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيتفقون فيه
في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علم
انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة
التي كانت المعجزة من جنسها وكانوا متناهين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى عليه السلام فانه
كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه فلما علموا اي السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وتوهم لما لا ثبوت
له حقيقة ثم راوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه اي يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل
المتخيل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج من السحر وطوق البشر بل هو معجز من عند الله فآمنوا به واما فرعون
فانه لقصوره في هذه الصناعة ظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى عليه السلام فانه
كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه وعلم الكامل في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس
من الصناعة الطبية بل هو من عند الله وهكذا البلاغة قد بلغت في عهد رسول الله عليه الصلوة والسلام
الى الدرجة العليا وكان بها افتخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير

تشهد بذلك بمن تتبعها فلما اتى النبي عليه الصلوة والسلام من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي عليه الصلوة والسلام عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه الاسلام ملتزما للصغار اي الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة العقلاء كما عارضه مسيلمة بما مر وبقوله والزارعات زرعا والحاصدات حصدا والطاحنات طحنا الخ ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للهدار والهلاك فعلم جواب لما مع العاداى لما اتى لما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يجوز ان يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان يقال حد المعجز منه اي هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم تقضي به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد والمتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن ببيانه اذ يكفينا العلم به اجمالا وبه اي بما ذكرناه في جواب الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخريين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل سلمنا ان لا اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف واما الشبه الواردة عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر وانما يصير اليه مغيرا من الشارع او زيادة او نقصان حرف او حركة او غير شئ من ذلك خرج عن اسلوب القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد وزنها وما ذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقا اي بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم والخصوص مما يحتاج اليه في امر الدين اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير وزيادة المبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة بالايجاز والاطناب وهو احد شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فيذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وبالعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في المثنى والاسماء الستة في الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قولهم اباها وابا اباها * قد بلغا في المجد غايتاها * وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغيره

الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك فی الذین حیث زید فیه النون علی لفظ الذی وابقی الیاء علی لفظ الذی
علی حالها فی الاحوال الثلث وذلک لانه خولف بین تثنیة المعرب والمبنی فی کلمة ہذا وبین جمع المعرب والمبنی فی
کلمة الذی وقیل ضمیر الشان مقدر ہہنا ای انه واللام ح یکون داخلة فی الخبر ولا باس به اذ ہی داخل فی خبر المبتدا او
وان کان قلیلا الی غیر ذلک مما ہو مذکور فی کتب العربیة مثل ما قیل من ان کلمة ان بمعنی نعم وحال اللام ما ذکر وقول عثمان
فیه لحنا ای فی الکتابة وخطا المصحف کما یدل علیه نقل القصة واما قوله تلک عشرة کاملة فرفع لتوہم غیر المقصود ولو بوجه
بعید مثل ان یظن علی تقدیر ترکه ان المراد بالسبعة تمامها ای تمام السبعة وذلک بان یضم اربعة اخری
الی الثلثة المذکورة فیکون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل منه احاد فمردود لان مما یتوفر الدواعی الی
نقله فلا بد ان ینقل تواترا وما نقل عنه متواترا فهو ما قال الرسول علیه السلام انزل القرآن علی سبعة احرف کلها کاف
شاف فلا یکون الاختلاف اللفظی او المعنوی الواقع فی المنقول المتواتر قادحا فی اعجازه بل ایضا من صفات
کماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفی عن القرآن ہو الاختلاف فی البلاغة بحیث یکون بعضه واصلا
حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه فان الکلام الطویل ولو من ابلغ شخص لا یخلو عن غث وسمین ورکیک ومتین عادة
والکلام مع طوله خال عن امثال ذلک اذ ہو بجمیع اجزائه متصف بالبلاغة الکاملة وان تفاوتت اجزاءه فی مراتبها
او والمراد اختلاف اہل الکتاب فیما اخبر عن القصص بعدم ثبوتها عندہم علی الوجه الذی یذکر فی القرآن اذا کان
من عند غیر الله واعلم ان الشبهة الثالثة ہی اشتمال القرآن علی اللحن والرابعة اشتماله علی تکرار لا فائدة فیه وعلی
ایضاح الواضح والخامسة انه نفی الاختلاف عنه مع وجوده فیه لفظا ومعنا علی ما مر فی تقریر الشبهة فتامل واما الفرق
فنقول بان الاعجاز لیس بها علی التعیین ولکن نذکرها لکون القرآن معجزا وایا ما کان یحصل المطلوب اعنی اثبات الرسالة
بالمعجزة اذ کل منهما خارق للعادة الکلام فی سایر المعجزات ای ما سوی القرآن وہی انواع الاول انشقاق علی
ما دل علیه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وہذا متواتر قد رواه جمع کثیر من صحابة کابن مسعود وغیره قالوا انشق
القمر شقتین متباعدین بحیث کان الجبل منهما وکان ذلک فی مقام التحدی فیکون معجزة النوع الثانی کلام الجمادات
قال انس کنا عند رسول الله صلی الله علیه وسلم فاخذ کفا من حصی فسبحوا فی یده حتی سمعنا التسبیح ثم صبهن فی ید
ابی بکر ثم فی ید عمر ثم فی ید عثمان رضی الله تعالی عنهم ثم فی ایدینا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر
بن محمد الصادق عن ابیه الباقر الذی ادرک جمعا من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله علیه الصلوة والسلام
فاتاه جبرئیل علیه السلام بطبق فیه رمان وعنب فسبح ذلک العنب والرمان علی ذلک الطبق حین ما اکل النبی
صلی الله علیه وسلم ولما دعا للعباس واہله امن لها اسکفة الباب وحیطان البیت وذلک انه روی منه علیه الصلوة
والسلام انه قال للعباس یا ابا الفضل الزم منزلک غدا انت وبنوک ان لی فیکم حاجة فصبحهم رسول الله علیه السلام وقال
تقاربوا فزحف بعضهم الی بعض فشمل علیهم بملاءة وقال اللهم ہذا عمی واخوانی وہولاء من اہل بیتی فاسترہم
من النار کستری ایاہم فقالت اسکفة البیت وجدرانه آمین ولما طلب الاعرابی الشاہد علی النبوة دعا الشجرة

وقال ابن عمر كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فدنا فقال له عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال
هل لك من شاهد فقال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت
تخد الارض اي تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وكلام الذراع
المسمومة مشهور والنبي عليه السلام قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت
سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره فقد استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم
امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا يرعى غنما
بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاخذها فحال الراعي بين الذئب والشاة واستخرجها فاقعى الذئب على ذنبه وقال
للراعي الا تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الا اخبرك
باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه الصلوة والسلام فاخبره
بذلك فقال صدق من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والظبية التي ربطها
اعرابي سالته الاطلاق لترضع خشفها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي
عليه الصلوة والسلام كان يمشي في الصحراء فناداه منادي مرتين يا رسول الله يا رسول الله والتفت فاذا ظبية موثقة
واعرابي نائم فقال ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقال ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب
فارضعهما فقال افتفعلين ذلك فقالت ان لم افعل ذلك عذبني الله عذاب العشار فاطلقها ثم ذهبت وارضعت ورجعت
فاوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله لك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها
فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله محمد رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة روي ان اعرابيا جاء على
ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقعد فقال جماعة يا رسول الله صلى الله
عليه وسلم الناقة التي تحت الاعرابي سرقة قال الكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان
قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة
من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات
قصة في كتب السير كما اوفاها اليها النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط
الوادي على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روي عن
ابن عباس من انه عليه السلام قال الاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك لرسول الله ارايت لو دعوت
هذه العذق من هذه النخلة يشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه
وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه فيدخل تحت حركات الجمادات اليه النوع الخامس اشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى انس من ان امه ارسلت حيسا في تور الى
النبي صلى الله عليه وسلم فدعا باسماء ناس فاتيته ووضع على التور ما شاء الله ان يقول وكانوا يتناولون عليه حتى شبعوا

والتور على حاله النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه روى انس انه قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم
بقدح رحراح وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم يدخل فادخل اصابع الاربع ولم يستطع ادخال الابهام
وقال هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا
وروي ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن
ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر
ومنها اخباره عن خلافة خلفاء الراشدين بقوله الخلافة من بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره عن
مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير
ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجد كثيرا لا يحصى ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات المغايرة
للقرآن وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف
لنا في اثبات النبوة **المسلك الثاني** من مسالك اثبات نبوته عليه الصلوة والسلام وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة
وارتضاه الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلالة الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها و
ذلك انه عليه الصلوة والسلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في
تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد
يحتمل في تبليغ الرسالة انواع المشاقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمة ولما استولى على الاعداء وبلغ المرتبة الرفيعة
في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية
واخلاقه العظيم فانه عليه الصلوة والسلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة على امته حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل
البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك
دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع
واحكامه الحكمية التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث تحجم الابطال فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه
وان عظم في الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشجاعة جنانه ولولا ثقته بعصمة
الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدامه
لاندراج في المحرورات الداخلة في حيز الاستدلال اي وبانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين
قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز
شخص بمزيد فضله عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات
في ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه فلا يرد ما حكي عن افاضل الحكماء من
الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة **المسلك الثالث**

من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليه بنبوته في التورية والانجيل فان قيل ما زعمتم من صفته
مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية صفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التورية والانجيل خاليين عن التصريح
عن ذلك وما ذكره محتملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا او نقول على تقدير تسليم
الدلالة على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات النبوة له عليه السلام كما مر ظهور المعجزة على
يده وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيادة التقرير **المسلك الرابع** وارتضاه الامام الرازي انه عليه الصلوة والسلام
وادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي
العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم
كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى اني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة
لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل
الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة
واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في افكار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي عليه الصلوة والسلام
هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما
كان تاثير دعوة محمد عليه الصلوة والسلام في علاج القلوب المريضة واظلمتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل
الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة
وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن باب
الان وهذا المسلك قريب من مسالك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مويد من
عند الله تصحيح لهم قالوا لسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه الصلوة خاصة فرقتان احدهما القادحون في
معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية في رفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا البعثة لكنه الى العرب خاصة
لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود المنكرون بوجهين الاول ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفه في
كثير من الاحكام الشرعية العملية بالاتفاق منكم لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله
تعالى بيانه انه لا بد ان يكون للحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فلو كان فيه اي في الحكم
المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل وان كان يعلمها فراى رعايتها اولا ثم اهملها
بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا
يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعي المصالح في الاحكام فربما حدث مصلحة لم يكن
حاصلة قبل والمصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الحامض في وقت دون وقت فربما
كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على
مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها ثابتة اي الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكيف

لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه ههنا اي في نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا ليس بعينه ما في تلك الاقوام آخرين و
نحن لنا وذلك ان تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فلان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به
الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثاني من الوجهين ان موسى عليه السلام اما نص في
دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب بيانه اي بيان المنع
نسخ دينه انه تواتر منه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وانه ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت
امتناع نسخ سائر احكامه بل نقول المراد به دوام دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فاما ان يكون قد
صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني وهو التصريح بعدم دوامه فلانه
لو كان كذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها سيما من
الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له اي لمن يدعيه فيه اي في جواز نسخه فلا بد ان يتوفر
دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم
تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء والتقرر واصله ان النسخ الى ظهور
عيسى او الشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى ولو كان
كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على
نقله فلا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما الترديد فنختار انه صرح بدوامه الى
ظهور الناسخ على لسان من ياتي بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا لان نقلة الدواعي منهم الى نقله لما فيه من الحجة
عليهم لا لهم واما نقله الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم
الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية
من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم الاعتراف بما
تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم وجوده ودعواه الرسالة

المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز
القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو
والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام
فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله
في التصديق المقصود في المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان
وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما سائر الذنوب
فهي بما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة

وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم
تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا يجوز بعثة الله نبيا يعلم انه يكفر بعد نبوته وجوزوا الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية
عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس الى التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقة او عدمه وكثرة المخالف
وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما
غير الكفر فاما كبائر وصغائر وكل واحد منهما اما ان يصدر عمدا او لا بل سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما
قبل البعثة او بعدها اما الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والايمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر
من المانعين على امتناعه سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا
اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت
المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح ممتنع ذلك عقلا
لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم
وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم
سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الا الجبائي فانه ذهب
الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والنسيان او الخطاء في التاويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر
الخسية كما ستعرفه واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسية وهي كل ما يلحق فاعلها
بالاذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا يجوز اصلا لا سهوا ولا عمدا ولو الاتفاق المذكور انما
هو فيما ليس منها كالنظرة والكلمة السفه نادرة في خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغائر الخسية سهوا بشرط ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر ابن مبشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة
هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا
دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة
يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي الصدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فيفوت
مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات
اي كونهن زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية دون غيرها من الصغائر وقالت
الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة ولا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل بل هم مبرؤون عنها باسرها
قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن
الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وانه اي اتباعهم في اقوالهم
وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم

اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته
في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يقبل شهادته في الدين القيم اي القائم الى يوم القيمة الثالث
ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم لوجوب عموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء
لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله والذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لوما وذما لم تقولون ما
لا تفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين مذمومين
وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوأ حالا من عصاة الامة اذ يضاعف
لهم اي للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعمة
المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف الحد على الحر دون العبد وقيل لنساء النبي لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين ومعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة
الخامس ولم ينالوا ايضا عهده تعالى لقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من
النبوة فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى
لم يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين
لقوله حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى
في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين
وقد يجاب عن هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد
صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا
والا وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم والانبياء ايضا لم يتبعوا بالطريق الاولى لانهم بذلك احرى من سائر
المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى
قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فهم لو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله
تعالى قطعا فلو كان المذنب منه ايضا لكان التقسيم باطلا فيكون اي الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب
الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من احاد الامة افضل بكثير من الانبياء
وذلك مما لا يشك في بطلانه التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم
انهم كانوا يسارعون في الخيرات فالجمع المحلى باللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله تعالى
وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك
بدون الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا

من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل
قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق
لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى الاقرب المذكورين اولى فهذه حجج
العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع
وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية لان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا
ولا سهوا في القصد ان لا ينافيانا عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة
سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب
الكبائر وعليك بالتامل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب على جواز الصدور الكبائر عنهم بعد
البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا بقصص الانبياء التي نقلت في القرآن او الاحاديث او الآثار فان تلك
القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا منها اما ما كان منقولا
بالاحاد فوجب ردها لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما
دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا على انه كان قبل البعثة او كان
من قبيل ترك الاولى او من صغائر صادرة عنهم سهوا ولا ينفيه اي لا ينفي كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر
الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ولا الاستغفار
عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عم يعني ان هذه الامور الثلاثة لا ينافي المحملين الآخرين
اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمة عنهم او عندهم الا يرى ان حسنات الابرار
سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما
او ان المراد ولان قصدوا به هضما من النفس وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف
به على سبيل الابتهال والتضرع كما يعفو عنها اذ بها من جواز الصغائر عمدا فلا زيادة فائدة في الجواب اذ
يرد اوله وجه آخر وهو ان يقول جاز ان الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة والتفصيل اي اجمالا ما استدل
المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فمنها اي من تلك القصص قصة آدم عليه السلام وتقريره انهم تمسكوا بها
انواع هم في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فان العصيان من الكبائر بدليل
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك
من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم عن المعصية والعزيمة
على ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع فتكونا من الظالمين
جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا
وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب لما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة

السادس قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال
الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعي انه في الجنة ولا انه هناك
كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القضية كما يدل عليه قوله تعالى
فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القضية كانت قبل النبوة وهل
الوقيعة اي الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعه الا للقحة والحيرة في الضلالة والجهل المفرط في
الغواية وقد يتمسك في ذنبه اي في ذنب آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي
آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير في
قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له الله سبحانه فتصدر عنه
الاشراك وقصته اي حواء انها لما اثقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال
لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت
اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله يجعله انسانا مثلي و
مثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا
صالحا اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاء ابليس فقال سميه باسمي قالت
ما اسمك قال عبد الحارث كان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي بذلك آدم والجواب
ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وحدهم لا لبني آدم كلهم والنفس الواحدة
قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية من جنسه لا انه خلقها منها واشركا بالله بتسميتهما ابناءهما
بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى
هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم وزوجته فاين الدليل على الشرك في الالوهية
ولعل اي لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل الى اطاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع
عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل
تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا ولعله كان قبل النبوة فان قلت قد مر امتناع الكفر عن
الانبياء مطلقا قلت معنى اشركا بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث
كما مر قصته وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا له جعل
اولادهما على حذف المضاف كما يدل جمع الضمير في يشركون ومنه اي من ذلك الجنس
قصة ابراهيم عليه السلام واظهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق
الكواكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاده كان شركا والا كان كذبا والجواب ان
يقال لا نسلم انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله ولم يكن بينه وبين النبوة

اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام النظر فلا اشكال اذ نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة وذلك
ان تقول انما قال ذلك على سبيل العرض كما في برهان الخلف ارشادا للصحابة اذ حاصل ما ذكره ان
الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمون لزم ان يكون متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من الامرين قوله رب ارني
كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السوال لم يكن عن شك
في الاحياء او القدرة عليه بل في الآية تصريح بان طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ليس في علم اليقين
فان الوهم باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد
يقال انما سال عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المقتضية
التي التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عباس
كان وعده ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم
اهو هو وكيف لا يحمل الآية على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا
ومما تمسك به من قصة ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب
فان حامله على الكبير زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام
وحكمه بانه سقيم كذب قلنا النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات والحكم
بالحكم على النظر فلعل الله اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عليه السلام وما تمسك به من وجوه
الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق اي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطاء بل كان قتلا
عمدا عدوانا بقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين الجواب انه كان
قبل النبوة والظاهر انه يكون قبله خطاء واصدر عنه من اقوال ... على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن السحرة في اظهار
السحر بقوله القوا ما انتم ملقون واظهار حرام ... الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما فانه مما يختلف
فيه الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حرا
بل فيه قلة مبالاة بسحرهم واراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا يتم ذلك الا باظهار ... ذلك المقام الا بذلك
الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين نحو فاتوا بسورة من مثله
الى قوله ان كنتم صادقين والثالث قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان
لذنب استحق به التاديب من موسى فذلك هو المطلوب والا فايذاه بلا استحقاق ذنب صدر من موسى عليه السلام
الجواب لم يكن الجر على سبيل الايذاء بل كان ليدنيه الى نفسه ليتفحص عنه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هارون
ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدوا انه يوذيه وذلك لسوء ظنهم موسى عليه السلام حتى انه لما مات هارون
في تيههم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه
ليسكن من طلبه كما يفعل الواحد منا اذا راد اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء

الفكر اخذ براس اخيه لا على طريق الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضته على لحيته الا انه نزل
اخاه منزلة نفسه لانه شريكه فيما يناله من خير او شر قال الآمدي لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل
الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا او كان كلام موسى خطاء وقد
يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من
نظر الى الظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانه شيء منكر او اراد عجبا فان من راى شيئا عجبا جدا فانه
قد يقال هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود عليه السلام وهي انه
طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت به
مختلقة اي مفتراة للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام يعني ان الله تعالى مدح داود
قبل قصة النعجة باوصاف كماليه منها انه ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت
حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هو العزم الشديد على اداء الواجبات وترك
المنكرات فكيف يوصف بها ولم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله
فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق
وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتي
الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف
به اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوجة المنكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض فهذا رجل
واذا كان الامر كذلك لم يصح ان يحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم قصدهم
للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا التسور
به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى الخصوم اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله وظن انما
فتناه اي اختبرناه في انهم حين اساء الظن بالخصوص مع قدرته عليهم هل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان
غاية في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل حرمته وبركته شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك
المتسورون ومع ذلك لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال
قال الآمدي والامام الرازي ونحو ذلك من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه ان هذه القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي
يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان عليه السلام ويتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشي
الصافنات الجياد الآية فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتت صلوة العصر
الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كانت فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير
مبالغة في الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فان احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال
في المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسببه كما يقال سقاه عن العيما اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكر الله

اي امره لا بالهوى وطلب الدنيا لان رباط الخيل في دينهم كان مأمورا به كما في ديننا اذ هو مندوب اليه
وقوله طفق مسحا معناه يمسح رؤوسها واعناقها اكراما لها واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان
في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح
السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها لما غضب عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها ولما للتصديق بها
ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤوسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه
لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس
المحتملين يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ جرى به ما يتعلق بها وهو العشي وان يعود الى
الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس والآية هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى
انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الامر الثاني
في التمسك بقوله تعالى ولقد فتنا سليمان خبر ملك بحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح واخذ بنته وكانت في غاية الجمال
فاحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن ان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته
كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليه مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان
لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج
الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كذب
وانه مبرء عنها قال النبي صلى الله عليه وسلم في التفسير هذا الكلام قال سليمان لاطوفن الليلة على مائة امرأة
تلد كل امرأة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة
فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال
فالابتلاء المذكور في الآية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى
صار مشرفا على الموت لا يقدر على شيء كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش
ولده لم ننفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان يحمله
وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه
حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
فانه حسد فيكون ذنبا الجواب انه ليس حسدا بل معجزة كل نبي انما كان من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان ما
يفتخر به اهل زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب ملكا فائقا على جميع الممالك ليكون مملكته
معجزة او اراد ان ملك الدنيا موروث اي ينتقل من واحد الى آخر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد
ملك الدين الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني
الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن

عادة لطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف
الدنيا لا تمنع من خدمة المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر الله عليه و
اعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب لعل غضبه كان على قوم
كفرة بالغوا في العناد والمكابرة حتى قل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا
فظن ان لن نقدر عليه اي لم يضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من
القدرة واني كنت من الظالمين اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما
صدر عنها مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت في قلة الصبر على الشدائد والمحن لتنال افضل الرتب
وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عليه وعلى آله الصلوات والتحيات والسلام
والاحتجاج بها من وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص الجواب انه قبل النبوة
او اراد ضالا في الامور الدنيا يجب حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد نفي الضلالة والغواية في امور
الدين بلا شبهة فوجب التوفيق بينهما بما ذكرناه الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عنه تمنى
ان يأتيه من الله ما يقرب اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد
قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش
فرحوا به ووافقوه فقالوا قد ذكر آلهتنا فاحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتك به
فحزن النبي عليه السلام والصلوة الزكية لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فافهم ذلك
فاحفظ وتفكر فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة
هو انه من القاء الشيطان يعني انه قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه الصلوة والسلام
قرأها والا اي وان لم يكن من القائه بل كان النبي قارئا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا
والقول بها كان ما ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي لايهام
المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان
ويكون المعنى ح ان النبي عليه السلام اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى
ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات
الملاحدة او نقول على التقدير الاول انه هو اي تلك الغرانيق العلى المحن كان من القرآن واريد بالغرانيق
الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة
منها الثالث قصة زيد وزينب والجواب انه اي النكاح كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج
الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم
اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف ان طلقها الزمه التزوج بها

ويصير سببا للطعن فيه فقال لزيد امسك عليك زوجتك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وغير مسكه على نكاحها
فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبي عليه الصلوة
والسلام وطامعة في تزوجه اياه فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا واكرها وطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي بعد خلاصها
من قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى اعتبه فطلقها فتزوجها النبي بامر الله بيانا لذلك النسخ
وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي عليه الصلوة والسلام في هذه القصة وما يقال انه احبها حين
راها فمنعها تجب صيانة النبي عليه السلام عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور ثم القائلون لمحبته لها
منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا فكان وصفها
بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه اي في ميل قلبه
اليها وما تفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد
له الا موفق وابتلاء النبي عليه الصلوة والسلام بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي
بالاخفاء او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب
عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اي تحريم الفداء مستفاد
من هذه الآية فقيل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الخ انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب
اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه
تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره
الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم ذنبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا
فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق
بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فان النبي عليه السلام اذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك
وترك الافضل في امور الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو
الذنب وانقاضه الظهر يدل على كثرته الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد افرط قبل النبوة او هو ترك
الاولى والانقضاض محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب
اوزارها فيجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك
بالله وعدم استطاعته على تقيام الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه ازره والثقل و
يقوي هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب الجواب ان ذلك قبل
النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة

صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب
اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك
وما تاخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول
فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك
انما ياتي في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم
الثامن من قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على
مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال ان
يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله
يا ايها الرسول بلغ الجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما
ستعرفه فلا يدل الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا يقتضي تحقق الطرفين
كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى
الله فيكون من قبيل ترك الاولى والمراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس
نزل على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه السلام بالشك
بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع على اهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع اهل الكتاب
زيادة ثقته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء السابقة وانت خبير بان هاتين
الفائدتين انما يترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية الرجوع على تقدير الشك قال المصنف واعلم انا انما طولنا
مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله
سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا او الصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا او قد
اجاب عن ادلة المثبتين بهما مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض تعينه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة وظهور
المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على
الانبياء باطلاق اللسان **المقصد السادس** في حقيقة العصمة آخرها عن التصديق بوجودها لان مباحث
الحقيقة يتوقف على الهلية وهي عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله
فيهم ذنبا وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه الصفة
النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة ويتأكد ويترسخ
هذه الصفة بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم
من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتدا حصولها

احوالا اي غير راسخة ثم يصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه
يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بذلك
اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد
على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون بالطاعات وبه ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان
الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فقوله انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل
على مماثلتهم بسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر
المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها قلنا في وجهان الاول ما حكى الله تعالى عنهم من قولهم اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة اذ
فيه غيبة بل يجعله الله خليفة نبكو مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر المناقب وفيه ايضا عنهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد
والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني آدم ان يطلع الله اياهم على غيبهم واتباع الظن في مثله غير
جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار بالافعال فيما يفعله الله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس
عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم الا ابليس وبدليل ان قوله واذ
قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك الجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم
اتجعل فيها استفسار عن الحكمة الباعثة على خلقهم لا انكار على الله في خلقه ولا غيبة اظهار مثالب لهم اذ ذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه
عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك
بتعليم الله اذ قد يكون الله حكاه لهم قبله او بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان
من الجن ففسق عن امر ربه فرع الاستثناء وتناول الامر للغلبة اي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من
الملائكة تسمين بالجن على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظه ما لا يدخل
تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية يأباه اي يأبى
كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا يقتضي المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة لتثبت الآيات الدالة
على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون بالليل والنهار لا يفترون اذ يعلم
منه انهم لا يعصون ولا يحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون الجواب
انما يتم ذلك الاستدلال اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي
في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل
التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا **المقصد الثامن** في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل
من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر
اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة الاول

فقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه
يعني خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم افضل
منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له اذ يجوز ان
سجودهم لله تعالى وآدم كان قبلة لهم وعلى التقدير كونه لآدم يجوز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا
فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم
بالسجود ابتلاء لهم لتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله
ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه سجود تكرمة وتفضيل وينفي سائر
الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك ما ينصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلم آدم الاسماء كلها الى قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله هل
يستوي الذين يعلمون الآية الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوة وغضب وحاجة شاغلة وآفة وليس للملائكة
شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل من العوائق واشق فيكون افضل لقوله عم افضل الاعمال
احمزها اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا من الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة
التي لها شهوة بلا عقل فبعقله اخذ من الملائكة وبطبيعته اخذ من البهيمة ثم من ان غلبت طبيعته على عقله فهو شر من البهائم
اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان
يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملك
ارواح مجردة عن علائق المادية وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل من مبدا الفطرة بخلاف
السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل
على سبيل التدريج وهي الانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل
العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد بالكلية وهي الافلاك والكواكب المدبرة في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها
والنفوس الانسانية المتعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد والثالث الروحانيات
مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدآن للشرور والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانيات لطيفة لا
حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة
والمادة ظلمانية مانعة من تلك المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان
الزلازل توجد بتحريكها والسحاب بالعرض ويزول بتفرقتها والآثار العلوية يحدث بمعونتها وقد نطق به الكتاب الكريم
حيث قال فالملقيات ذكرا وقال فالمدبرات امرا ولا يلحقها بذلك فتور لان قدرتهم على تغير الاجسام وتقليب الاحكام
والاجرام وربما كانت ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس
الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت في الاعصار الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة عنا في الحال علومهم

كلية او لا احساس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرتها اي حاصلة في
ابتداء فطرتهم لكونها مجردة برية عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد
الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فقد يرد ما الوجوه النقلية فحجتهم
الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع ونفي التعظم
والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق مرتبة البشرية كالالهية والملكية بل ادعي ما اثبت لكثير من البشر
وهو النبوة والجواب لا نزاع انه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما
كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم اني ملك يعني انا لا انه ليس لي انزال من خزاين الله لنفعها ولا العلم الغيب متى ينزل بهم العذاب استعدادا لا
هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد
دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية التي هي الاكثرية الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود بالمنع حقه كما
عن درجة الملائكة فكلاهما ليحصل لكما الشرف فتقبلا منه واقدما عليه والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم
خلقا واكمل منهما فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من
هو فوقي في القوة لا من هو ادنى مني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس
والجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له
الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا عن العبودية ولم
يصير ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله
تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف
والرتبة واليه جعل اي جعل استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان
لا يستكبر وافاد ذلك دليل افضليتهم اذ مع التساوي او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة بقوله
تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية المتعارضة
بقول الرسول حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد
به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة
معلمو الانبياء قال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب
انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول
اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل الجواب ان ما ذكرتم قاعدة فيجب ان يكون الواحد من احاد

الثامن اذا ارسل ملك الى ملك اسفل فانه افضل من الملك المرسل اليه وهو ظاهر قطعا السابع اطراد التقديم لذكر الملائكة على
ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد والجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة
مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود ايمان الملائكة اسبق
فالايمان اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى **المقصد التاسع** في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن
منع جواز الخوارق واقعة خلافا للاستاذ ابو اسحق والحليمي منا وعن ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين
المعتزلة منكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري
من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهو ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على
قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها
فقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه
الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى صلوة الله عليهما مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس
من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة وقصة اصحاب
الكهف وهي ان الله تعالى القاهم ثلثمائة سنة وازديادا احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا ولا شيء منها اي من
هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزة لفقد شرطها كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج
من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة ح دالة على النبوة
ويفسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة

المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد **المقصد الاول** في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها
عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل
عليه قصة ابراهيم في احياء الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء واذا عدم الموجود بقي
ذاته المخصوصة فالكون لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد
الجسماني ولبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد
الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه
لو امتنع وجوده الثاني لذاته او للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه
لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المط فان قيل العود لكونه وجوده حاصلا بعد
طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان
يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته او للازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك لو اعتبر
اعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافات امر خارج عن ماهيته وهو الزمان كذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة
الا بحسب تلك الاضافة حتى يكون ... فان الوجود المعاد امر واحد بحسب ابتداء واعادة من قبيل امكان الاعم امكان الاخص

فان قيل الزمانان اي الوجودان اي المبدأ والمعاد وكذا الايجادان متماثلان وجوبا وامتناعا فان الاقتضاءات التي
في الماهية بحسب اشتراكهما في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان
الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة مثلا فذلك لكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا
ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع الوجود بما هو اعم منه وامتناع ذلك
المغاير مجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي في التجويز الثاني
اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي
وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اعتبار للحوادث عن
المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة الى
صانع يجد بها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد باب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت
من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام
المجيد وله المثل الاعلى لانه اي ذلك المعدوم استعداد بالوجود الاولى الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف به
اي بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس
الى القدرة الحادثة التي يتفاوت مقدوراتها بالقياس اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية
لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجي الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ح بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون ح الوجود بعد العدم غير
الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير
لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل
العدم سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن
هذا يتعين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل
الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالف فيه جمهور
من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه
ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكلما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون ح
مبتدأ من حيث انه معاد وهف الجواب انما اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس
منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في
وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كانت الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في
وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه

قبل هذا الزمان خاص وهمي فالتغاير الذي يحكم في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكي
انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء
على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر كما تزعم فلا يلزمني الجواب
لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم
التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة
وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ
ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون
مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ والثاني لو امكن الاعادة وفرضنا
اعادته بعينه فالله قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرض انه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا تميز المعاد
عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم
التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية
كتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع عدم التمايز في الحقيقة وكل اثنين متماثلين يتمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او
معادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا واي اختصاص لهذا الذي ذكره من المحال بالمبتدأ والمعاد بل يجيء
في المبتدأ المعين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ المعين ذلك فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد
بوجه من الوجوه قلت امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز والدليل على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له
مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز
حال العدم ممتنع لان المنفي الصرف لا يتصور تميزه واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف ذلك المعدوم
حال عدمه بصحة العود ويقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره والجواب على اصل المعتزلة
وهو كون المعدوم شيئا اي امرا ثابتا متقررا ظ لان بطلان الثاني ح ممنوع وما ذكر في بيانه مردود والجواب على
اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اي استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج فان صحة العود اعتبارية
امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بهما مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة
اعني زمان الوجود الثاني وهو اي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج
كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع ح لان مثل هذا
التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات فافهم

المقصد الثاني في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه

ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص
منها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المتحللة بعينها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض

انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه
عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه بجميع المعلومات وقدرته
على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة اى صحة الوقوع وجوازه
قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى
بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه بالدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها
بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به
الصادق فهو حق احتج المنكرون بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار الماكول اى بعضه جزء
منه اى من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت للآكل
اما ان يعاد فيهما اى في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين
او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة معدوم في جميع
الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد الجسماني انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى
آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اى الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان الماكول في الآكل فضل فانا نعلم
ان الانسان باق مدة عمره والاجزاء الغذائية تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل
بل في الماكول الثاني لو حشر فاما لا لغرض فهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما لغرض اما عايد الى الله تعالى وهو
منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم ملائمته
للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء
وانه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة واما الايلام او الا ليدفع
ذلك الالم ثانيا فيلتذ بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى لكان يمرض عبده ليدفع عنه فيلتذ بها اى يعود الى
عدم المرض الجواب انا نختار انه لا لغرض وحكاية العبث لي القبح العقلي قد مر جوابه ولا نم ان الغرض هو اما الايلام
او الالتذاذ ولعل فيه غرضا لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم
غايته انه في دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو اى دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك
اللذة امرا آخر يحصل معه اى مع رفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور
لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع
الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية
دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اى في اللذات
الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم **تذنيب** بل يعدم الله الاجزاء
البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا

بعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه
بان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة فيه وزوال التاليف الذي به يصلح الاجزاء
لافعالها ويتم منافعها والتفريق بالرفع عطف على زوال يجري منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبر لهما اي زوال
التاليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله
تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا يزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين والنافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة
الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة و
جمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب
والمعاقب والبدن يجري مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح
بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعية والخامس
التوقف في هذه وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها
او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد ح والمصنف قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب
القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله **المقصد الثالث** في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في المعاد الروحاني
الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفوس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها
هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها لانها بسيطة لما مر في مباحث
النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونه موجودة فعل بالنسبة الى وجودها
وقوة اي قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين وهو منتف في البسائط
وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء
لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود الشيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في البسيطة فلو اجتمعا في
النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا للفساد وهو بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها
معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه لم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بالقابلية حينئذ
هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء
كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة فتتالم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك
لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله وانما لم تتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة بالعلائق
البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها
وربما تخيلت لضدها والكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت
صفت تعقلاتها وشعرت بقوة كمالها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يبقى فيه التباس واما العالمة فاما

ان يكون لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذايل المقتضية بالطبيعة وميلها الى الشهوات ولذاتها فكانت
تلك الهيئات حاصلة لها تألمت تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي
لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيه وضعفه لانها
انما حصل لها للركون الى البدن وحرمتها اى حرمت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها له اى للبدن وذلك مما ينتفي
بطول العهد به ويزول بالتدريج فتنقطع عقوبتها لها كالمؤمن الفاسق على راينا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس
بل كانت عالمة بريئة عن الهيئات الردية التذت بها اى بوجدان ذاتها كذلك مشتهية بادراك كمالها التذاذا لا قياس له كالمؤمن
المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بالامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم
شعورها بالكمالات الممكنة لها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية
فيما هو كمال لها من علومها واخلاقها ثم تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان وتسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت
الى الابدان الحيوانية فتنتقل من بدن الانسان الى بدن الحيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الانسان للشجاع
والارنب للجبان فيسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية وتسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والنباتات
البسائط ايضا وتسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات
الضيقة في جهنم هذا في المتنازلة واما المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تتخلص من الابدان كلها تصير وتبقى
كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك
رجم بالظن بناء على قدم النفوس المجردة وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام الرازي واما القايلون بالمعاد
الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة
غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية ومع
استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة
في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واشتملت الى عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة
ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات
واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فان مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم
عندهم مح وقال الامام ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم
الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيف يخرب العالم الصغير وهو بالموت
والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه
كيف يخرب هذا العالم الكبير اهو بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع وانه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول
في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب

المقصد الرابع الجنة والنار هل مخلوقتان الآن او لا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري
الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا
وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا
النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي هو صريح في وجودهما ومن تتبع
الاحاديث الصحيحة وجد فيها سببا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين
وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك
او في عالم العناصر او في عالم الآخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يحلها شئ
من الكائنات الفاسدات وهما على الوجه الذي تثبتونهما من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان
النفوس تعلقت ح بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به والعقل ايضا بدليله واما الثالث فلا
ن الافلاك بسيطة وشكلها الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه مح وانت خبير بانه ا
لمن ينكر وجودهما مطلقا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط الجواب انا لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على اخذه
ولا نم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون ذلك لو تعلقنا باعادتها في ابدان آخر ولا نم ان وجود عالم آخر مح وقد
تكلمنا على ذلك فلا نعيده واحتج ابو هاشم بوجهين الاول لقوله تعالى في وصف الجنة اكلها اي ماكولها دائم مع قوله كل شئ
اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو
باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار والجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فني منه شئ جئ ببدله
فان دوام الكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني وذلك اي دوام اكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او نقول بالمراد
بهلاك كل شئ انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما اي الجنة والنار
لقد مان آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم نعادان بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فيكونان دائمتين ذاتا هالكين صورة
في آن الثاني قوله تعالى وصفا للجنة ايضا عرضها كعرض السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها اي عرض
عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود
والآخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال ابو يوسف
ابو حنيفة اي مثله **المقصد الخامس** في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب
على الله تعالى والتفريع في الثواب والعقاب لا في امور آخر وجبوها عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة
البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا للنفع وهو بالثواب عليها بيانه انه تلك التكاليف اما لا لغرض
وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه عن ذلك لتعاليه
عن الانتفاع والتضرر او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة

عباد وتعب وقطع للنفس عن شهواتها واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا ونفعه هو المطلوب والجواب
منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واما العقاب فعنه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه بوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اي بالعقاب
عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب غايته وقوع العقاب
فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم
جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم
المذنب اي مرتكب الكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه و
عدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع
كونه اي تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد منه
من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول
كل واحد من المذنبين بظاهره والذي يقتضي ظن الوفاء به وفي حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف
في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه وعدم التوبة عنه في ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشئ من عدم وجوب
العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فمتى ظهر ان المذنب لا يعلم انه لا يعاقب
بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء **البحث الثاني** قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب
عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه دليل عقلي هو ان الفاسق يستحق العقاب
بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع ابدا واستحقاق الثواب
بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت
للفاسق استحقاق العقاب وجب ان تزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع الاستحقاق
فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد
اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم يكن
خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل
للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالهما
عن مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم ان بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب
والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبني على المحافظة مردود جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا وقد يدخل
صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من
انه يلزم التسوية بين الجزاء والتفضل وهو ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر ونقول يترجح جانب
الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة من الامثال

ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستعقا توا بعد اقامة ذلك الدليل القطعي من النقل
بوجهين الاول بآيات يشعر بالخلود كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى
قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا نم ان من له
من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات
كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نم ان من اكتسب الكبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده
والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب
الكبيرة سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه لا حقيقة في
الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاو
ح ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك والآية المذكورة
حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل لقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفاد
خارج لا مقصودة بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب عن هذه الآية وجدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره
وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الحال ومعلوم انه ليس الامر
كذلك فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله تكرم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك
الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد
بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد
لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن
كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون تلك الآيات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على
اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب
مطلقا بالكفار مذهب مقاتل ابن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا تخصيصها بالعذاب
المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق

المقصد السادس

في تقرير مذهب اصحابنا
في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله ووعده فيفي به من غير وجوب
لان الخلف في الوعد نقص يتنزه تعالى عن ذلك واما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العذاب عدل من الله
لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء ولنا العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند

العقلاء **البحث الثاني** اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في
الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طائفة
خارجة عن الملة الاسلامية بوجوه الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها
واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية
في انقطاع نعيم اهل الجنة الجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني
من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط
البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي اي الحيوة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق
في الحي قوة لا يجذب معها بنيته بالنار مع كونها متاذية بها كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها وهو
حيوان ماواه النار الثالث منها النار يجب افناؤها بالرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال بالآخرة الى
عدمها لكونها متناهية وح تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا يبقى الحيوة فلا يدوم
العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا يفنيها
او يخلقها او يخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري
هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم
يهتد الاسلام ولم يلح له دلايل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف تكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه
من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور
المخالفين تبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم
من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل
عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري **البحث الثالث** غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر
لا يخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان المرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك
اي رويته للخير قبل دخول النار ثم تدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المط وهو خروجه عن النار وعدم خلوده
فيها **المقصد السابع** في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات
بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد
الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه انعار للطاعات بالكلية ومناف لعموم الآيات
الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآدمي اذا اجتمع في المومن الطاعات واللذات فاجماع اهل الحق
من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه وعقابه فان اثابه فبتفضيله وان عاقبه فبعدله بل اثابة العاصي و
عقاب المطيع ايضا وذهبت المرجية الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب

بطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات وثوابها وان زادت على زلته وذهب الجبائي ان
صح وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت
زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها
من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها من غير ان
ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي في مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة والمعصية ينفي بحاله
ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه ان يقابل اجزاء الثواب واجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى
الزائد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارية من غير ان
ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائدا على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى
انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية
اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس ههنا اولى لما مر من ان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة
لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي
مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد احبط الراجح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على
الآخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة فبطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط
مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي للهاشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر
فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما
معا او لا معا بل يتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه فيبطله وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا
فكيف لا يكون قاصرا عنها اذ صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر
حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية اجيب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحد في المزاج ايضا تذنيب قد
اتفق المعتزلة اي الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات
والا تساقطا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما
بالآخر لتساويهما فرضنا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمه ثواب ولا عقاب وانه ممتنع فعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما
للآخر اما معا او على سبيل التعاقب وكلاهما ممتنع لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة
من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد
من العملين قد يؤثر في استحقاق الآخر كما مر وانما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل
الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة
بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى ان احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة ويتحقق فاحباط المعصية للطاعة
المساوية لها يكون عندهم اولى فالجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب

الصح فان الحسنة يجزى بعشر مثلها والسيئة لا يجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي في التساقط معا لا يلزم خلو المكلف
عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا اذ يجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة والنار بل
يكون اي من استوت طاعته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له من الثواب والعقاب
كما ترى احدنا يدوم له نعمة من جهة وفرحه من جهة اخرى ويدوم له الم وغم ويدركه كذلك لا يخلص له احدهما في حيوة الدنيا ولا نم
ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب **المقصد الثامن** في ان الله يعفو عن الكباير الاجماع منعقد
على ان الله عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفوه عن الصغاير قبل التوبة وعن الكباير
بعدها وقالت المرجئة عفوه عن الصغاير والكباير مطلقا كما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكباير
مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكباير بلا توبة
بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب
ولا يقولون يعني المعتزلة به اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغاير اصلا ولا بالكباير بعد التوبة
فلم يبق الا الكباير قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران
وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا
ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة **المقصد التاسع**
في شفاعة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه الصلوة والسلام و
لكن هي عندنا لاهل الكباير من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي فانه حديث
صحيح ولقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين بدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وقد بينا
في بيان صفة الايمان ان المرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة
انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا ينفعها وهو عام من شفاعته
عليه السلام وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم
ولا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص وهو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث
لان الضمير في قوله ولا ينفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة وان كانت واردة على سبب
خاص والامام الرازي بعدما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان ما ذكرتم الدليل في نفي الشفاعة
لابد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات وما ذكرنا في اثباتها لابد ان يكون خاصة فيهما اذ لا نثبت الشفاعة في
حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير
المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي
رجع عليهم بالتفضل والرحمة ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها

اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة
لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل اي خفته وطيشه والاخلال
بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرناه وذلك لان النادم على الامر لا يكون
الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان الندم في فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال
فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا واجيب بان الندم على
المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه من عود
القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة عنه وفيه بحث لان قولنا اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود و
انما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم
على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك
العزم من المسلوب ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهل الفعل في المستقبل احترازا عما اذا كان
ثم جب وكان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل عنه ومع ذلك فانه اذا ندم
على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب
عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيح بالاجماع وان كان حاله العجز عن الفعل في المستقبل هذه عبارته
فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما يصرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم
المبحث الثاني في احكامها الاول الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه
على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة
له على الفعل فيه وقال به آخرون بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة وماخذ في هذين القولين واضح كما ذكرنا
الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية بمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود
التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل الجاه الخوف اليه فيكون كالايمان عند البأس فظهور ما الجأه اليه فانه غير مقبول
اجماعا والتردد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مخالف لما نقل الآمدي من الاجماع على القبول كما مر
الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امور ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا لا تصح التوبة عن مظلمة الا بالخروج
عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعود الى ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب
عنه في جميع الاوقات ونحن نقول هي اي هذه الامور غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال والاستبراء عنه والاعتذار
الى المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا
اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه
ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحديهما دون
الاخرى واما ان لا يعاودها فلانه لو تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب من حال

الى حال قال الآمدي التوبة مامور بها فيكون عبادة وليس شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل
غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان العاجز
انما لم يعتد بعزمه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو
حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن
الدين قال الآمدي ويلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استلزامها الندم
وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع وقال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة
خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر
ولا يجددون الاسلام ولا يامرون به فكذا الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة يعلم في التوبة الموقتة
مثل ان يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه
قبيحا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم
يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم
ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات
فانه قد ياتي المامور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون المأتي صحيحا في نفس الامر بلا توقف على
غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال
فيتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا ابا هاشم في صحة التوبتين
الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته
عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتفضل بذلك
ويقبله وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة
يثاب عليها لانها مامور بها قال تعالى توبوا الى الله والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة دافعا
للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا **المقصد الحادي عشر**
احياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور
الخلاف واتفق عليه الاكثرون بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين
من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل
والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه اي على العذاب الذي هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير
عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى فهو هو وبما ذكر من الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى

الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا ولو اثبت التعذيب يثبت الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب
اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج
عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى
وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من
ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو الا باخره فاعترفنا
بذنوبنا فهل اذا اخذنا المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية الاماتة قبل قرار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ايضا بعد مسألة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض من ذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما
قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء
في الدنيا انهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء
في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة
الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب ايضا فقد ثبت
ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل
الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا ثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما يكون
بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث
الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان يحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها من
قبيل الاحاد منها انه عليه الصلوة والسلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه
من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه الصلوة والسلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت لها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من
عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذة من الاجماع
السلف واخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو حيوا
في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما
انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم
موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها
فقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصفة صفة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت
لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكره من الآية واجبنا عنه معارض بما احتججنا به من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة
قالوا لا بد من العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها
عن ظواهرها فنقول هي كذلك ووجه احتجاجهم بها دليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا

الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه ما اكلته السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذرى اجزاؤه المفتتة في الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا
فقالوا اى القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة
فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم
لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسألة والعذاب ان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة
الاخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد فان ذلك اى التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة
وهو ممنوع عندنا كما مر فلا بعد في ان يعاد على حيوة الى الاجزاء المتفرقة او لبعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة
غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره والله اعلم بالصواب **المقصد الثاني عشر** في ان جميع ما جاء به الشرع
من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها اى بلا تاويل عند اكثر الامة
والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون
قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن
يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي
هو قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسميته يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع
يؤيد الآية على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على
الحوض مع قول البعض انه نطق بما ذكرنا الكتاب والسنة ايضا كقوله عليه السلام لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك
يوم الحشر فقال على الصراط وعلى الميزان وعلى الحوض وكتب الاحاديث طافحة اى ممتلية جدا بذلك الذي ادعيناه كونه
حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق فيه للمنصف اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق
المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب
ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اى المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وصفه بانه ادق
من الشعر واحد من غرار السيف اى حده كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان
امكن العبور لم يكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة فوجب ان يحمل قوله فاهدوهم
الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب
كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو
كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه ويعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة بالكلية عن آخرهم
الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد

في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن
الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف
الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله سبحانه وتقدس بلا وزن
فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف يوزن
الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي يوزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مر
مرارا **المرصد الثالث** في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر و
المعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام
من عن الايمان هل يزيد وينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا وفيه مقاصد

المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا قال حكاية عن
اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك به وقال عليه الصلوة والسلام الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان آمن بكذا اي يصدقه ويعترف به واما في الشرع
وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر
الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه
به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم
بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية
وهو كلمة الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هو عن ابي حنيفة رحمه الله وذهب قوم الى
انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب
الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف
اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر اي المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان ووجه انضباط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل
الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو اما المعرفة على الوجهين والتصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما
اللسان اي فعله وهو الكلمتان او غيره او غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب
والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او ساير الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا
على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في
قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنها اي ومما يدل على محلية القلب للايمان
الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم و
يؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت

اذ فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب
بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة النقل وتغيره
بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولاشتهر اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء
الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى
ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضد
العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود الاقتتال ومنه اي مما يدل
على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قول الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ليستفاد منه اجتماع الايمان مع
الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان
ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل
لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلون التصديق باللسان يريد انكم اذا اثبتم النقل عن المعنى
اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة
لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير
التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة
الدالة على معناها وايا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي حيث يقال انهم لا يعلمون
الا اللسان ويؤيده اي يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومنهم من يقول امنا بالله
وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله وقالت الاعراب امنا الآية فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى
الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين
كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا
انه الايمان بلا علم وعمل الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين
ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله بان يقال لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة
على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام
الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فنيط به الاحكام
الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لم يلزم
ان من صدق بقلبه ولم يتكلم بالكلمتين فمنعه مانع من خرس وغيره كخوف من مخالف ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج
المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين
والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة
واقام الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ان ذلك الذي مر هو دين القيمة

القيمة فمفعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان
فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وللاستثناء المسلمين
من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها الآية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على
معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر
المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمنين فوجب
ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الآية اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه
مذكر فلا يصلح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات مؤنث وهو اي جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي
ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكره اذ فيه اي في كونه اشارة الى الاخلاص تقرير اللفظ
على اصلها وفي كونها اشارة الى المذكورات مطلقا اخراجها عنه هذا كما مضى واما المقدمة الثالثة وهي اي الاسلام هو الايمان فهي انما يصح
ويثبت بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير الاسلام فانه غير مقبول لا على
ان كل شيء مغاير له فهو غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة
لا يخفى لان كون الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون مصادرة
من قبيل اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو في قوة اول المسئلة يعني كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى
واما قضية الاستثناء فانما يدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الايمان والاسلام الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي
ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي
لا يضيع تصديقكم لوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات
فلا يلزم تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي هو مذهبكم
الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله
تعالى لهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي ولهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب معنى القرآن
لا نظمه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان هذين القولين معا
يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه ولا قاطع طريق
فيهم فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم ومع جاز ان
يكون المؤمن مخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان ماله الخروج عنها الرابع نحو قوله عليه الصلوة
والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال
ليست من شان المؤمن كانها منافية في الايمان ولا يجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم

نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان معارضة
بالاحاديث الدالة على انه اي مرتكب الزنا مثلا مومن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم لابي ذر
لما بالغ في السوال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين
الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مومنا حتى لا
يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المومن من آمن في الحال او في
الماضي لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع اعطى الحكمي حكم
المحقق والا اي وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة
في الايمان فلا يكونان مومنين مخلصين لانتفاء الايمان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام
ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مومنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اي سجوده لها يدل بظاهره على
انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو
علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري
عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان على الشرك والتصديق
لجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق
قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا
ثم نقول على ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الآية التصديق لجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد
ظاهرا وهو الله تعالى والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده وصفاته الذاتية الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو
من صفاته السلبية حاصله ان الايمان في لغة التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم
كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه
الثالث هكذا المراد بالايمان هذا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس من الايمان
وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون
بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل الصالح جميعا بقوله عليه الصلوة والسلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن
الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مومن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمعلوم ليدل
القائلين بان الايمان هو المعرفة والتصديق مع الاقرار المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون
قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين
وانه لا يقبل التفاوت بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه
بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تردد وتعدد والا لم يكن جميعا

فان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول
بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا
قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان
يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه
باطل اجماعا ولقول اي ولذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن
قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال
النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق
الايماني قابلا للزيادة والنقصان اوضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان التصديق
التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان فيثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة
في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق كان هذا التصديق مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ايضا
ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص نحو واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة
على قبوله لهما اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما
بالوجه الاول **المقصد الثالث** في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به
ضرورة فان قيل فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كفرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا
الشيء الصادر عنه باختيار علامة التكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته
لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول
هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه الصلوة والسلام كان يجعل ايمان الابوين ايمانا للاولاد وهو اي الكفر عند كل طائفة
مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه فمن قال الايمان المعرفة بالله قال الكفر الجهل بالله ولذلك ومن قال الايمان هو الطاعات
كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام
اذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات
دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين
اي الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق بل
يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا والشرب والنظائر
واول من احدث القول بهذه المنزلة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اي قسم لا يخرج ككشف العورة فهي الصغائر
ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان ونظيره اي نظير ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة
بيانا في المقصد الذي يتلوه **تذنيب** في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد او لا والثاني اما
معترف بغيره من الانبياء وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار

وهم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته عليه الصلوة والسلام اما عن عناد وعذابه مخلد
اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعندهما غير مخلد وقد عرفت انه مخالف
لاجماع الامة من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوة محمد عليه الصلوة والسلام اما مخطئ في اصل من المسائل
الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا يكون مخطيا في عقايده المتعلقة باصول الدين وهو
اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج بالاتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بعد ا
الاعتقاد التقليدي فلان النبي عليه الصلوة والسلام حكم باسلام من لا يعلم منه ذلك وهم الاكثرون و
من قال انه غير ناج فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على
صدق النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته
وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها فان ذلك
ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد ومن لم يكن عالما لها بادلتها التفصيلية والاجمالية وكان مقلدا محضا لم يكن
مصدقا به حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي عليه السلام باسلامهم ونجاتهم كانوا عالمين
علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا **المقصد الرابع** في ان مرتكب الكبيرة
من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالف
والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن
ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان
كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم
فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم يوضع للعموم بل
هي للجنس يحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه
كافرا ونقول المراد بما انزل هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الآية وانا غير متعبدين بالحكم بها
فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى
وهل يجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازي فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازي لقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك
قطعا اذ يجازي غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك بقوله تعالى اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك
جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة وان يجازي جزاء مغايرا لما يختص
بالكافر الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اي لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا
المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحي الينا ان العذاب على

من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق يعذب لما ورد فيه من
الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص بالاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى
بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس
قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر
والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصلاها اي النار للآيات العامة المؤيدة بدخولها قلنا لعل ذلك نارا خاصة يعني ان
الضمير في يصلاها عائد الى نار منكرة ولعل تنكيره للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس
قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وجه الاستدلال ان الفاسق ممن خفت موازينه
لثقل حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازينه بالايمان فلا يندرج
في من خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم
والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيمة فان الآية
لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم بقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب
الكبيرة من اصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة تدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة
فهو كافر قلنا هو اي ما ذكرتم من معنى الآية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان من كفر كان من اصحاب المشأمة
وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الآية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضروريات
الدين فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك هم الفاسقون وانه يقتضي
حصر المبتدأ او الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي
ذكرتموه مع كونه مستفادا من الآية لان الكافر ابتدأ كذلك اي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف
الطاري على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من
روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله اي ثوابه قلنا كونه آيسا ممنوع للرجاء الحاصل بسبب ايمانه الحادي
عشر قوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق تدخل
النار للآيات العامة الموعدة وكل من تدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المفرد المحلى
باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر ولنقول المراد به على تقدير عمومه
الخزي الكامل فيلزم ح انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما
من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه
بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتى
كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بل يعزر عليهم وليس
في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع ان التخصيص نه اي ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم

ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون فى قوله
انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق الظالم ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا لعنة الله على
الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم كفر الانبياء
حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحوا ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من
الظالمين وحمله ان تعالى ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا
فماويهم النار الاية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون
فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضى ان كل فاسق مكذب
بالقيمة انه باطل قطعا الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فيثبت
بذلك ان كل مجرم داخل فى النار ولا شبهة فى ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية متروك
الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيمة وهو باطل قطعا السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا وسيق الذين
اتقوا يعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين
لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عليه الصلوة والسلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عم من مات
فلم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الاحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن
عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله الايمان وعداوته كفر وقوله عليه السلام آية المنافق
ثلثة اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة
ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى الاتفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث اذا صادفت معا
بشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوه
وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا فى قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شئ
قد لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثانى عقلى وهو ان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية
لا يدخل يده فيه فاذا ارغم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قال لا عن اعتقاد وكذا الحال فى من ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية
عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة وغير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول ان
الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم اى الصحابة ومن بعدهم من السلف
كانوا يقيمون الحد عليه فى الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه فى مقابر المسلمين
مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك والثانى فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة عن امراة عن زوجها ورمى
الزوج اياها من غير لعان واقتصار ماض لانه وان صدق الزوج فهى كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب
قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه فى بيان حقيقة الايمان الثانى ما
واصل ابن عطاء المعتزلي وعبيد فيرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه [illegible]

ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فيترك المختلف فيه ويؤخذ المتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن
قطعا والخلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه اي المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع
المنعقد للانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه **المقصد الخامس** في ان المخالف للحق من اهل القبلة
هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات
الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا
متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من
اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة
رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثله عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين
تجامعوا فكفروا الاصحاب في امور ستاتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى ستطلع عليها وقد كفر
المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل من يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والمختار
عندنا وهو ان لا يكفر احد من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا
لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي عليه الصلوة والسلام عن اعتقاد من حكم باسلامه
فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطاء
فيها ليس قادحا في تلك الحقيقة الاسلامية اذ لو توقفت عليها وكان الخطاء قادحا في تلك الحقيقة يوجب ان يبحث عن كيفية
اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها في زمانه ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا
فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما اذ ليس ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة
بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتم مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين
بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد
لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت النبوة لتوقف دلالة المعجزة
عليهما فكان الاعتراف والعلم بها اي بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول
التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عليه الصلوة والسلام ادلتها على الليق باصحاب المحل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى
ازهارا حادثة بعد ان لم يكن ثم رأى عنقودا وعنبا قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر
الشمس الى جميع تلك الجهات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره
ضرورية وكذا دلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول
الاسلام جلية وان ادلتها جلية واضحة ولذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء
ليس مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحقق فيها وكل احد
يتمسك بما يدعي ان التاويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير

بها

اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفرت به بعض اهل القبلة بعضا ونفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفر
المعتزلة في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة واياها بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم
والقدرة والحيوة ونظائرها فمنكرها اي منكر اتصافه بها جاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله والجاهل بالله من جميع الوجوه
ممنوع ليس احد من اهل القبلة بجملته كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق السموات والارض
والجهل به من بعض الوجوه لا يضره والا لزم بكفر المعتزلة والاشاعرة بل بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات
قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا
فيها ايضا الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على نفسه كالجبائية او
مثله كالبلخي واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا الله غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات الشريك كما هو مذهب المجوس حيث
اثبتوا شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم
الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون نفس فعل الله من اللطف ما امكن يوجد به عليه واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى
بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا
بغيره وهي قولهم بتناهي مقدورات الله وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه الى دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع
مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا
ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن في الحديث
الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا احاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفترى يقال خلق الافك
واختلقه وتخلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة
على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله
شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم
شيء اي ثابت متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذات الشيء
عنده وجوده يعني ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل
بلا فاعل كانت وجودا تهنا كذلك فذوات الممكنات ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول
بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام الكفر عليهم بما ذهبوا اليه واللزوم غير الالتزام والرد عليهم
القول به كما مر عن قريب السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكر الرؤية كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم
كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك مح في حقه تعالى فتعين انه في الآية مجاز فلعل المراد بلقاء
ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب
بامور الاول انكاره كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع تعالى اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد اي الطريق
الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا واذا لم يكن لنا مدخل في حدوثها الينا لم يمكن القياس

فالقول بسد باب اثبات الصانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه على الصانع منحصرا في
القياس المذكور اذ قد تقدم في اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة
فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه فاعلا للقبايح فجاز اظهار المعجزة في يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم
صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه وتعالى فيرتفع
الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى
بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم
انتفاؤه عادة كساير العاديات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصانع قول بقدماء متعددة
وقد كفروا النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه في مباحث الصفات
الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معا بل يتقدم
المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التي تكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد
انتفت وما يتكلم به حروف واصوات آخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم الا ان تقولوا ما نسمعه
وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلامه تعالى فلا يلزم منها الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفروا
المجسمة بوجوه الاول ان المجسم جاهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون
كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسمة عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء
به الشرع على تاويل ولم ياوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان
الله هو المسيح ابن مريم وما ذاك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم
الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى
يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الخوارج والروافض بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين
شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا
قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصيته وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيهم ليس
داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما
الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء
عليهم وتلك الشهادة بالجنة مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع
منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء
من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة ولا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عليه السلام
من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اي بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا ومع
ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بالمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع والله اعلم

ان عدم التكفير لاهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين
وجدنا فيها ما يوجب الكفر كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى
انكار نبوة محمد عليه الصلوة والسلام اي ذمه واستحقاقه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه اشار
بقوله وسنزيده بهذا الذي اي ذكرناه في المقصد الذي مر تحقيقا اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب
والله موفق للصواب **المرصد الرابع** في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة
بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام
تاسيا بما فعله من قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للعائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد

المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولابد من تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في
امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز من القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل
الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة
الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه الامام في
ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت
هذا فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب
الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا
وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين
الشريعة عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لابد عندهم في
معرفته تعالى من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام
الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم وتابعيه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في
اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما تبين من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم
للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه
وآله وسلم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاة النبي صلى الله عليه
وآله وسلم الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه
وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم
في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب الامام بيان
لذلك اي لم يزل الناس على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لابد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه
لكان للنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوافر الدواعي اليه قلنا استغني عن نقله بالاجماع فلا توافر للدواعي او نقول كان
مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قراين الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن

النبي عليه الصلوة والسلام الثاني من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون
واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر علما يقارب الضرورة
ان مقصود الشارع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعائر الشرع في الاعياد و
الجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون
اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى
التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث
لو تمادى لتعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك
جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد
الدين فحكمه الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي بقوله لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله يحكم عليه فيما لا يهتدي اليه
وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى
الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سياتي في تقريره فتصور حينئذ منه الكفر والفسوق
فان لم يعزل ضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى المحاربة قلنا الاضرار في اللازم من تركه
اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب واحتج المانع لوجوب نصبه
لوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشتغالهم الدينية مما يحث عليه
طباعهم واديانهم ولا حاجة لهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال
العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد
الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة ولا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة
شروط قلما يوجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدها لم ياتوا بالواجب عليهم بل بغيره والا اي ان لم
يقيموا الان قد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول
انه وان كان ممكنا عقلا ممتنع عادة لما ترى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان
والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض
فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس تسوقهم اي يطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث ديانتهم رياسة السلطان
عليهم ولذلك قيل ما ينزع السلطان اي تكفه اكثر مما ينزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان
والجواب عن الثاني لا نم ان انتفاع الناس بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته
اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا
وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام

علی الامام عقلا ان دفع المضرة واجب بحکم العقل قطعا فکذلک المضرة المظنونة یجب دفعها عقلا وذلک لان
الجزئیات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعی الحکم یجب اندراجها فی ذلک الحکم قطعا مثل ان یعرف الانسان ان کل
مسموم یجب اجتنابه ثم یظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصریح یقضی بوجوب اجتنابه وکذا من علم ان الحائط المائل
لا یجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحائط یسقط فان العقل الصریح یحکم بوجوب ان لا یقف تحته والجواب منع حکم العقل بالوجوب
ای وجوبه بل الاستقباح والاستحسان الشرعی احتج الموجب للنصب الامام علی الله بانه لطف لکون العبد معه اقرب الی الطاعة و
البعد من المعصیة واللطف واجب علیه تعالی والجواب بعد منع وجوب اللطف الذی ذکرتموه انما یحصل بامام ظاهر قاهر یرجی ثوابه
ویخشی عقابه ویدعو الناس الی الطاعات ویزجرهم عن المعاصی باقامة الحدود والقصاص وینتصف المظلوم من الظالم
وانتم لا توجبونه علی الله کما فی هذا الزمان الذی نحن فیه فالذی توجبونه وهو الامام المعصوم المختفی لیس بلطف اذ لا یتصور منه
الاختفاء تقریب الناس الی الصلاح وتبعیدهم عن الفساد والذی هو لطف لا توجبونه علیه فالازم کونه فی زماننا هذا تارکا
للواجب علیه وهو محال احتجت الخوارج علی عدم وجوبه مطلقا ان فی نصبه تثیر الفتنة لان الاهواء مختلفة فیدعی کل قوم امامة شخص
وصلوحه بها دون الآخر فیقع التشاجر والتشاخر والتجربة شاهدة بذلک نعم ان اختار الامة نصب امیر ورئیس تتقلد امور
ویرتب جیوشهم ویحمی حوزتهم کان لهم ذلک من غیر ان یحتم بترکه حرج فی الشرع وانت خبیر بان هذه الحجة علی عدم جواز
الامامة اولی منها علی عدم وجوبه والجواب انه ان لم یقع اختلاف فی نصبه فذاک وان وقع یجب عندنا تقدیم الاعلم فان تساووا
فالاورع فان تساویا فالاسن وبذلک یندفع الخصومة والمخالفة واما الفارقون ای المفصلون منهم فقالوا تارة یجب
ای نصب الامام حال الفتنة یزیدها اذ ربما استنکفوا عن طاعته فلا یجب واما فی حال العدل والامن فیجب
نصبه اذ هو اقرب الی اظهار شعائر الاسلام وقالوا تارة هو حال الامن والانصاف بین الناس لا حاجة الیه وانما یجب
عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الکتاب ههنا وذکر المذاهب اولا یدل علی ان القائل بالفصل هم الخوارج
وهو مخالف لظاهر عبارتی الابکار والنهایة

المقصد الثانی فی شروط الامامة

الجمهور علی ان اهل الامامة مستحقها
من هو مجتهد فی الاصول والفروع لیقوم بامور الدین متمکنا من اقامة الحجج وحل الشبه فی العقائد الدینیة مستقلا
بالفتوی فی النوازل والاحکام الوقایع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحکومات و
رفع المخاصمات ولن یتم بدون هذا الشرط ذو رای وبصارة بتدبیر الحرب والسلم وترتیب الجیوش وحفظ الثغور
لیقوم بامور الملک شجاع قوی القلب لیقوی علی الذب عن الحوزة والحفظ لبیضة الاسلام بالثبات فی المعارک کما
روی انه علیه الصلوة والسلام وقف بعد انهزام المسلمین فی المصاف قائلا انا النبی لا کذب انا ابن عبد المطلب ولا
یهوله ایضا فی اقامة الحدود وضرب الرقاب وقیل لا یشترط فی الامامة هذه الصفات الثلاث لانها لا توجد الآن مجتمعة
واذا لم یوجد کذلک فاما ان یجب نصب فاقدها فیکون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او یجب نصب واحد منها فیکون
تکلیفا بما لا یطاق او لا یجب هذا او ذاک وهو مستلزم للمفاسد التی یمکن دفعها بنصب فاقدها فلا یکون شیء من
الاوصاف معتبرة فیها نعم یجب ان یکون عدلا فی الظاهر لئلا یجور فان الفاسق ربما یصرف الاموال فی اغراض

نفسه فيضيع الحقوق وما قلّ لا يصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل
والدين حرا لئلا يشتغل بخدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن
طاعتهم فهذه الصفات الثماني والخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط
الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك فيه به مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن الامة ان نصبوا فاقدها
دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاول ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة
والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث
فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر من الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه
فصار دليلا قاطعا مفيدا لليقين باشتراط القرشية احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة
ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على
سرية او على غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض
ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان
يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة اذ به يعلم
صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة واشتراطها في الامامة انا ندل عن قريب على
خلافة ابي بكر رضي الله عنه وكونه اماما حقا ولا يجب شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع بالاخيران
لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا
مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام انما هي للتعليم اي تعليم الناس المعارف الالهية كما
ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز خطاؤه فيما علّموا اما لجواز الخطاء على غيره في
الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل والجواب منع كون الحاجة
اليه لما ذكرتم بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين حيث جواب ابراهيم حين طلب الامامة
لذريته وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب انا لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب الكبيرة معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح **المقصد الثالث** فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة
وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا
ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي اكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة
ابي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة عن الله والرسول فلا تثبت
بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله والرسول قلنا ذلك اي اختيار
اهل البيعة للامام دليل للنيابة من الله ورسوله نصبناه علامة لحكمهما به اي بتلك النيابة كعلامات سائر الاحكام وتخصيصه
ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام

الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعني لانهم لا يملكون تصرف
انفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيه قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم امارة معنونة
من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع لم يسقط هذا الكلام اذ يصير بيعتهم ح على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا
فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما بجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه وان كان
لا تصرف لهما في المشهور عليه والمحكوم عليه يعني ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه مع كونه يجعل القاضي متصرفا
فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء بنفسه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان القضاء وكذا الحسبة
امر جزئي لا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى لجميع المسلمين كافة قلنا لا نم عدم انعقاد القضاء والحسبة بالبيعة
للخلاف فيه وان سلم عدم انعقادهما فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد
من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت
الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على امامة في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي
اختاره اولى من غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة وليعود نقضه مرة وجوابه بامرين الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر
اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل
الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الامامة
ولا يعلمها اهل البيعة فلا يثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابها اي جواب كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة
امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك
الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل والسمع بل
الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب الاتباع للامام على اهل الاسلام وذلك
لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك من
الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضي الله عنهم ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من
في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا من اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى
ولم ينكر عليه احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال
بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة
له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت الى صحة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان
ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية يجتهد فيها فيعمل بما يؤدي
الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد فحص عن المتقدم فامضي ولو امر آخر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل
حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف العقد ممن وقع
عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع اي جانب متضائق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام

اما في متسعها اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف
وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم
نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين الخسارة ودمه ومن الزيدية الامامة مشهورة
حق اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب طاعته
فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك بعينه
جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا يقتضي لثبوتها الا احد امور ثلثة النص
والاختيار والدعوة وهي ان تباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعون الناس الى
اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الاخيران فقد اثبتهما للامامة واتفق اصحابنا
والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق
اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي **المقصد الرابع** الامام الحق بعد الرسول عليه الصلوة والسلام وهو
عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سياتي
واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر ولو لم يكن على الحق لنا اتفاقا من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلاثة ابي بكر
وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في
مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته وفاطمة مع علو منصبه زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع
عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه
سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما روي من قوله عليه السلام الائمة من
قريش ولو كان علي امامة علي نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولاكثر المنازعة جبرا وكيف لا وابو بكر عندهم اي
عند الشيعة شيخ جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فانى يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي
يدور على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا وكما ستذكره وكذا العباس
فتعينت امامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما تستند
اليها اتفاقا والجواب ما مر من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة وثالثها علي افضل الخلائق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسياتي ذلك تقريرا وجوابا رابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر بوجوه الاول
انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة والكافرون هم الظالمون لحصر
الظلم في الكافرة وايضا فمنع ابو بكر فاطمة عليها السلام ارثها فدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم وفات عنها وقد كانت فاطمة
عليها السلام مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة عليها السلام معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب

عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم
فيه غيره وبقوله عليه السلام بضعة مني وانه عم معصوم فكذا البضعة فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب عمدا
رجس ينافي العصمة وكذلك الخلفاء فيه قلنا تفسير الظالم الامامة ما تقدم وكان ابوبكر مستجمعا لما يدل عليه كتب السير والتواريخ
والامام كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة
واصلاح فمن امن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله
عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث الذي هو من
قبيل الاحاد من بيان ترجيحه على الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما
بما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى
لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قاطعا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث
قولهم فاطمة عليها السلام معصومة قلنا لم لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه
الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا والازواج والاقرباء ولم يكونوا معصومين بالاتفاق
وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي عليه السلام قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا
مساواة البعض الجملة في جميع الاحكام فلعل المراد انها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة فان ادعت فاطمة انه عليه السلام
نحلها اي اعطاها فدكا نحلة اي عطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم رض والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان حاضنته وولاده وزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابوبكر رض شهادتهم فيكون ظالما قلنا
اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت
واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهما رجلان او رجل وامرأتان ولعله اي ابابكر لم ير الحكم بشاهد ويمين
لانه مذهب كثير من العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان اخذ شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني من الوجوه
الدالة على نفي اهلية الامامة انه لم يوله النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع وسياسات العامة
الجمع كثير في حال حيوته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا
يؤدي عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نسلم
انه لم يوله شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه
الذي توفي فيه وانما اتبعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولى
رجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزل له عما ولاه امر الحجيج قولهم عزله عن الصلوة كذب وما نقلوه يختلف و
الروايات الصحيحة المتعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي عليه السلام خلف احد من
امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال

لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر رضي الله عنه ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عليه السلام
بعد ما دخل ابو بكر رض في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة واحدة في سفر وروى
البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر رض كان يصلي لهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة
فكشف النبي عليه الصلوة والسلام ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا ان نفتتن من
الفرح فنكص ابو بكر رض على عقبه وظن ان النبي عليه السلام خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر
وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده اي عروة عن ابيه عن
عائشة رض انه عليه السلام امر ابا بكر رض ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من
نفسه خفة فخرج الى المحراب وكان ابو بكر رض يصلي بصلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس يصلون بصلوة ابي بكر رض اسے
تكبير فهو انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام
كما مر ولم يكن ابو بكر رض كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف
الشرع وقال للجدة سالته عن ميراثها لا اجد لك من كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسال الناس
فاخبر ان رسول الله عليه السلام جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام م وانما الوا
الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتامل وانه اي ابا بكر
مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول
توبته لانه زنديق لا يقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او لانه في المرة الثالثة من السرقة
وهي راى الاكثر من العلماء وتوقفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير رجوع من المجتهد البحث عن
مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة عمر رض اذ حميه وناصره ولما العهد اي عهد الامامة من قبله
قدمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخليفة الشاعر فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر
عدم قتل خالد بن وليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امراته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته
وضاجعها فاشار عليه بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد بن الوليد لئن وليت
الامر لاقيدنك به وقال عمر رض ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليهم من
الاكاذيب الباردة فان عمر رض مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كا
يعهد الامامة بعد ابي بكر اليه القادح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكار ترك قتل خالد اي عدم قتله من انكار المجتهدين
بعضهم لبعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فيقرر ردته واما تزوجه
امراته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثلها بلا
مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق مظنة الفتنة العظيمة فلا يقدم عليه احد على اني قدمت عليه وسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك

جسيم بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحية الامامة لا يعارض الاجماع على امامته المستلزم
للاجماع على اهلية للامامة وخامسها اى خامس المامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة على ادعاء النص على امامته
على اجمالاً وتفصيلاً اما اجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه بوجهين الاول ان عادة
الرسول تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات لا يخل بذلك
البتة ولا يترك اهل البلد فوضى اي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا
رجوع بعدها بلا امام تعتمدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال
انما انا لكم مثل الوالد بولده وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشاً
ومعاداً وبين ان لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي الجواب لما علم النبي عليه السلام ان
الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام
الشرعية وكلها الى آراء المجتهدين هم حماة الدين اعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن
سترة عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامته عليه السلام لمنع به غيره كما منع ابو بكر رض الانصار
بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبراً واحداً فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص
جلي متواتر في علي رض وهم من قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد لهم
بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا
يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد عند طول النزاع في امر الامامة ما لكم تتنازعون فيها والنص قد
عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا منكراً للضرورة فلا يلتفت الى
زعمه ولا يبالي لشأنه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
في كتاب والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اي من الامور التي يعمها الآية
للامامة والخلافة وعلي رض ممن اولوا الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارضة لصحة التقسيم اذ يجوز ان
يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان
العام متناول جميع جزئياته لا لاحدها فقط وتحريرها انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا
كانت باقية على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر
للاشتراك ولفظ الولي المعلوم يجيء لمعنى ثالث والناصر غير مراد في هذه الآية لعموم النصرة والمحبة في حق الجميع قال
تعالى والمؤمنون والمؤمنات اولى بعضهم بعضا اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين
بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون
الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية والاجماع

على ان غيره كابي بكر رض مثلا غير مراد فتعين انه المراد في الآية فيكون الآية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر والا لا
نظم الآية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما ذكر فيه صنع الجمع كيف يحمل على الواحد
وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الآية على
الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن
يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف
فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم حين قفل
بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرجال فصعد عليها فقال الستم
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره و
اخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه اي لفظ المولى يقال
للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مراد ههنا قطعا فان الحمل على المعتق
والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة
تولي المؤمنين بعضهم بعضا فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها
وجعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته
لكونه متواترا مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الاحاديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم كابي داود
السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي عليه السلام فانه كان
باليمن ورد هذا بان غيبته لا ينافي صحة الحديث الا ان يروى هكذا اخذ بيد علي او استحضره وقال وان سلم ان هذا الحديث
صحيح فرواته اي اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى
فالمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية
وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا
الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى
الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين
او الرجال وان سلم ان المولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر
من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد بالاولوية في الاتباع والاختصاص والقرب
منه لا في التصرف به ونقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل
في امر ما ولصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى في نصرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان
اولى بزيد اما في تصرفه واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته والثاني من وجوه السنة

قوله عليه السلام حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل منازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهارون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا للتنقيص والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم المنزلة في النبوة انتفى ههنا بدليل الاستثناء قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بقدر ما يمكن والجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد او نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي كاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون خليفة لموسى في قومه حال غيبة موسى ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني في قومي لا عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد وفات موسى لقصور دلالة اللفظ في استخلافه غيره لا كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزلا اذا انتقل الى مرتبة وهو الاستقلال بالنبوة منفردا يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا للنقصان في الاعين بيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هارون كونه اخا لموسى ونبيا والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله وبينا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله ونفاذ امر هارون بعد وفات موسى للنبوة لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفي النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث للقاطع المقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر وهي من وجوه الاول قوله وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة وان الجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد منهم في جماعة منهم خلافة يتمكن بها لهم الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون

الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمد القوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله لن تتبعونا كذلكم قال الله فقد علم النبي عدم
من هذه الآية انهم يتبعونه ابدا الحديبية يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حيوته عليه السلام
ولا علي لانه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة و
الحكام لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اى فذلك الداعي الذي
يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر
انه ابو بكر وان القوم المذكور هو بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لو كان امامة ابي بكر باطلا لما كان ابو بكر معظما محمودا
عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنزيده شرحا وبيانا في الافضلية الرابع
كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله عليه السلام وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافته
صادقا الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم تعنه الامة عليه كما يزعمون لكان شر الامم ولكنهم خير امة يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وادنى
مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد ولا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير
الذي يستدلون على الافضلية كما سياتي ولا من خبر المنزلة الذي مردهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفها
تحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم
بان القائلين بالامر في هذه ثلثين سنة بعده موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء
الاربعة الثامن انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزل كما مر تقريره فيبقى بعدها
فيها وكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله عليه السلام في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا
تذنيب امامة الائمة الثلثة ليعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر
واما اثبات امامة الائمة الثلثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين
آمنوا وعملوا الصالحات الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي
طريقة المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك لانه دعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة
آخر عهده من الدنيا واول عهده من العقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان
احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي حق عثمان وعلي
البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص
وقال لو كان ابو عبيدة ابن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة
غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براي غيره
في التعيين وقال لذلك ان انقسموا اثنين مع اربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لانهم الى الصواب اقرب فان ساووا فكونوا في
الحزب الذين فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يتهم معه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما ثلث ود

اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي **المقصد الخامس في**
افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متاخري المعتزلة
علي لنا وجوه الاول قوله تعو وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه انها نزلت في ابي بكر فهو اكرم عند الله
لقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة وايضا فقوله وما لاحد عنده
من نعمة تجزى يصرفه عن ان يحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي عليه السلام ربى عليا وهي نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين
ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر
بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون
امامة المفضول اصلا كما سياتي الثالث قوله عم لابي الدرداء والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل
افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام لا ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله عليه السلام يابى الله ورسوله
الا ابا بكر وفي معناه قوله يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي صلى الله
عليه وسلم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال
يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ثلاث مرات السابع قوله عليه السلام خير امتي
ابو بكر ثم عمر الثامن قوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي او
جبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس
وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس بعد
النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصي اي الا توصي بالتعيين من القوم مقامك بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصي
ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم اي الخليفة من الشيعة وتمسكهم فيه اي في بيان افضلية علي مسلكان
الاول ما يدل عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهو قوله تعو ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا
وانفسكم ووجه الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي عليه السلام لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة
والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد عليه الصلوة والسلام حقيقة
فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك به في فضيلة النبوة لقيام حجة في الباقي فتساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل
من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام داخلون
فيه يدل عليه صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عليه السلام حين اتي عليه بطير مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي هذا الطير فاتى علي واكل معه الطير والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه
لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر فيقال احب خلقك اليه
في كل شيء او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث

قوله عليه السلام في ذي الثدية ليقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر قتله فيكون من
باشره من اصحابه خير امته ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا والنبي مخصوص بالنبي اي خارج عن الخلق المذكور في الحديث
والا كان علي خير امته ويضعف عمومه للباقي وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلائق لان قتله
اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اترك بعدي يقضي ديني
وينجز وعدي علي ابن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على انه
خير من تركه قاضيا للدين ومنجزا للوعد وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لاترك او حال من مفعوله فلا يتناول
الكل الخامس قوله عليه السلام لفاطمة رض اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل
ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عليه السلام خير من اترك بعدي علي واجيب
بما مر من انه لا يلزم كونه خير امته من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله عليه السلام
فيه انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت عائشة رض كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب
فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال الحديث اجيب بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية
وان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الاشياء الثامن قوله عم لفاطمة ان الله اطلع
اهل الارض واختار منهم اباك ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة
رض التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة لاتخاذه اخا على
افضليته اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله عليه السلام بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر
فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عليه السلام
بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى
الناس ومعه الراية فقال لاعطين الخ فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العينين
فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان هذا الوصف لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل من عداه
نفي هذا المجموع لا يجب ان يكون بنفي كل جزء بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل
في كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين
علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بتعيينه يدل على انه افضل منهم
لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبرئيل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره وقيل الكلام على ان
المراد به علي معارض لما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره ولما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد
ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في
هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب فقد ساواه النبي عليه الصلوة بالانبياء المذكورين وهم افضل من
سائر الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم واجيب بانه تشبيه لعلي بكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة

ولا تدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته
لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة اخرى والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف على ان الانبياء افضل
من الاولياء **المسلك الثاني** ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون
بماله من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء
والحرص على التعلم ومحمد عليه السلام اعلم الناس واحرصهم على ارشاده كان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه
كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فى كبره اتصل
بخدمته وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون
اعلم فيها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم قراءة القرآن
فقط ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما يمدح به ولانه
اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله
وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم حاملة التي اقرت عنده بالزنا قال ان
كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقوله علي لو كسرت
لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطته علما بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض
ابي هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويؤيده ان اول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس
يلزم منه جواز الحكم كما شهدت به الفطرة السليمة ولان عليا ذكره في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة
والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينسبون اليه في الاصول
الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين
تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في درجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي علم فيه اولا وامر ابا الاسود الدؤلي
بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره والثاني
من تلك الامور الزهد اشتهر عنه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم والتبسط في الماكل والملبس ولم يلتفت للملاذ
حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك
عادة منه حتى تصدق في الصلوة ونزل في شانه ما نزل على ما مر وتصدق ايضا في ليالي صيامه المنذورة بما كان فطوره و
نزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر
حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه
قد اشتهر ذلك حتى نسب الى الدعابة وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان السادس مزيد تقواه حتى قال

بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بالقوة الالهية السابع نسبه وقربه من الرسول نسبة ومصاهرة وهو
غير خفي وعباس وان كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب من الاب والام الثامن اختصاصه كمصاحبة فاطمة
رضي الله عنها عنه سيدة النساء في العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة في الجنة كما
في الحديث ثم اولاده ممن اتفق الانام على فضيلتهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق
وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا وهذا مما لا شبهة في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على
يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متاخر عن المعروف ولكنه كان يستفيض من
روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره
والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما على الافضلية فلا كيف ومرجعها اي مرجع الافضلية التي نحن بصددها اي
كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام
وماثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان
بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان ابن مظعون فيتقوى بهم الاسلام وكان دايما في منا
الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ولا دلالة للعقل
بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة متعلقة بها العمل
فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من
الطرفين معارضة لا يفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا
وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف
فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف
ولا قطع فان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض
ما هو الحق فيه الى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا
وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من
فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل
كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا

المقصد السادس

في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من لزم الشافعي حضور درس بعض احاد
الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول
فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية

كل امر والقيام بمعرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة
اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لا يجب كما
اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب **المقصد السابع** انه يجب تعظيم
الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله
محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد
احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها
قوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ومنها قوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن
اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم
ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك
في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اي ما اطلع عليه من ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك
مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التقصي عنها فارجع اليها ان اردت
الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة
للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم
طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا باس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله
عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم انها وقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان هذا الشق الثاني من
الترديد ينافي الاعتراف والنقل العمروية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين
قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمروية فلانهم يرون فسقهما من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين
لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة وهو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي لانهما امامان فيحرم
القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا يبلغ حد التفسيق ومنهم من ذهب
الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا **خاتمة للمرصد الرابع** في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم
ومنعه آخرون والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا والنهي عن الحرام واجبا وعن
المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به واحد سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك
واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الآمدي
ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته وذهب

من ذهب الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال
الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع الضرر
عن الامر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان
قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه واستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون
عن المنكر او ليسلطن شراركم على اخياركم فيدعو اخياركم فلا يستجاب لهم واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه
ان كل احد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة الامام واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا
فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه وان ذلك من المسايل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي شرطان احدهما ان يظن ان لا يصير موجبا لثوران
فتنة والا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب لاظهار شعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا جوز حصول
المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى ولا تجسسوا او
قوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس
سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة تتبع الله عورته ومن تتبع الله فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين
وقوله عليه السلام من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته
عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه
والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين والتابعين
لهم الى يوم الدين

تذييل الكتاب في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول عليه الصلوة والسلام بقوله ستفترق امتي

ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي
كان المسلمون عند وفاة النبي صلعم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق
ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا يوجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين
وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي عليه السلام في مرض موته ائتوني بقرطاس
اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي عليه السلام قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك
حتى قال النبي عليه السلام قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال
قوم بالاتباع وجوبا لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء
كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى
وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم

في

بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او بمدينة او بالقدس حتى سمعوا ما روى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم
في الامامة وثبوت الارث عن النبي عليه السلام كالامر في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد قال
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال
ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي
صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر
الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض
الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من
الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الاختلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى
تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية
ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية **الفرقة الاولى المعتزلة** اصحاب واصل
ابن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون
صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل ابن عطاء انا لا اقول ان صاحب الكبيرة
مومن ولا كافر ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب
الكبيرة ليس بمومن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المومن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح
فلا يكون مومنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار
اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال
الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاعتقادهم اسناد افعال العباد الى
قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك لان م
ثبت القدر احق بان ينسب اليه من نفاه فنقول كما لا يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة نافيه اليه اذا بالغ في نفيه لانه متلبس
به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس
فيما اختصوا به من اثبات خالقين يعني قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون
لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله
سبحانه ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض الامور
كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريده الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب
العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله لعباده

للعباد ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف ذاته لا يشاركه فيه ذات ولا صفات وبنفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمرية مثل الواصلية فيما ذكر من مذاهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قضية عثمان وعلي وهم منتسبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقدم طائفتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان الحركات لاهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وان اهل الخلد ينقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم وسكون يجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما التزم ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فكما لا اول لها كذلك حركات لا تنتهي الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري الاول جهمي الآخر وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذ ابو الهذيل هذا القول من الفلاسفة يعتقدون ان ذاته واحد من جميع جهاته ولا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان التكوين لا يشاركه كن فلا يتصور له محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد فارادته لما خلقه هي خلقه له وخلقه للشيء عنده غير الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتأمل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائتين ومن اصحابه ابو يعقوب

السادس النظامية اصحاب ابراهيم ابن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة
قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ان ينقص من ثواب وعقاب
لاهل الجنة والنار وتوهموا ان التنزيه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب
من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه امر به وقالوا الانسان
هو الروح والبدن آلتها وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن
سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما ذهب
هشام ابن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض اي جسم ظاهر مؤلف من اعراض الالوان
وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية وهذه المقالة اخذوا من
الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في الذهن في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة
الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا
وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى اكمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتأخر في الكمون
والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز
اخباره بالغيب من الامور السابقة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بما هو
افصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض
ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص من النبي عليه السلام على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون
نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا وظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق السابع الاسوارية اصحاب
الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه
لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد
الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد الثامن الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكافي قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف
ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه التاسع الجعفرية اصحاب جعفر بن جعد بن بشر ابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم
متابعة لابن المبشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس وان الاجماع من الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد
النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان العاشر البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول
بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يقع اي يجوز ان يحصل متولدة في
الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله
قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان
الطفل بالغا عاقلا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا الحادي عشر المزدارية هو ابو موسى
عيسى بن صبيح المزدار وهذا اللقب من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ لبشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله

على ان يكذب ويظلم قادر ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى عن ذلك علوا كبيرا او يجوزان يقع فعل من فاعلين متولدا او مباشرا
وقال ان الناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قال النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر
القائل بقدمه قال ومن لابس الشيطان كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية
كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمر الفوطي الذي كان مبالغا في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل
على الله مع وروده في القرآن واستلزامه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه تعالى بمعنى الحفيظ كما في قوله وما انت
عليهم بوكيل ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض
لا يدل على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا يصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة وانما الدال هو الاجسام
ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة
في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة علي اذا
كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما
الآن وهم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوته في آخرها وقد افتتحها ولا يقره فاول صلوته معصية
منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تعالى
حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الحائطية هو احمد بن الحائط ينسب اتباعه الى النظام وهو من اصحاب النظام قالوا
للعالم الهان قديم ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا
وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عم ان الله تعالى خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في
النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام وخلقها قال الآمدي وهو لا كفرة مشركين الحدثية هو فضل الحدثي مذهبهم مذهب
الحائطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار
سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمة ظاهرة ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمة فاطاعه بعض فاقرهم
في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في
بعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات
وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه
اقل ومن كان فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ
المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق
والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عنده من الاعراض
فكيف يقول انها من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله تعالى بالقدم لانه يدل على التقدم الزماني والله سبحانه ليس بزماني
ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كان او توليدا

بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا لخلافة الدين
وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما
اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل الوصول اليه ولا الى الله سبحانه لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر
وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا ولا يدخلون جنة ولا
نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف
كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من
الايجاب ويلزمهم قدم العالم وكان ثمامة في زمان المامون وله عنده منزلة الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي
عمرو بن الخياط قالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد اليهم وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم جوهرا
وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم وان ارادة الله هو كونه
قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه هو الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده
الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته وغيره معناه انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ
كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته
البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية والارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته لفعله عدم
السهو اي كونه عالما به دون ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام
ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض
والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولي والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلهم اي يدخلهم فيها والخير والشر
من فعل العبد والقرآن جسد يتقلب تارة رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد
تلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل ان الله تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل
مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره بمعنى لا يعلمه كما ذهب اليه الخياطية الجبائية وهو ابو علي
محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك الارادة
موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله افناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف
واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه لا يرى الله
في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء
ويجب على الله لمن تكلف اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف و
رعاية ما هو اصلح له والانبياء معصومون وشارك ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان الله تعالى
عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حال توجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به ويجوز الايلام للعوض
البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع

والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح الاسلام من الكافر مع ادنى ذنب اصر
عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني بعد ما زناه بعد ما جب
ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل وبعد احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا حادثة ولا قديمة قال الآمدي هذا تناقض
اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل
اليه **الفرقة الثانية** من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا رضي الله عنه وقالوا انه الامام بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت
فاما بظلم يكون من غيرهم او بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق
غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا قيل انه كان يهوديا
فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع ابن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول في امامة علي
وجوبا ومنه تشعب اصناف الغلاة قال ابن سبا فانه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة
علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاها عدلا وهؤلاء يقولون
عند سماع الرعد عليك السلام يا امير الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق
وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير في شخص
نبوة بعد ان كان في شخص آخر امامة البنانية قال بنان بن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على صورة انسان
ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان المغيرية قال
مغيرة بن سعيد العجلي الله تعالى جسم على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما
اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي
خلق فسوى ثم كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه اي من عرقه بحران احدهما
ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير وابصر فيه ظله فانتزعه اي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس
والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين
فالكفر اي الكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة و
هي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان
وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى
كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو
زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال
بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله
بن جعفر ذو الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي

الثلثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اى عبد الله الذى مقيم بالجبل باصفهان وسيخرج [illegible] القيمة فاستحلوا
المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية هو ابو منصور العجلى عزى نفسه الى ابى جعفر محمد بن الباقر فلما تبرأ منه
ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن على الحسين ثم انتقلت عنه الى ابى منصور وزعموا ان ابا منصور
عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ عنى ثم انزل الى الارض وهو الكسف المذكور فى قوله تعالى
وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه ذو الكسف على ابن ابى طالب
و قالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته والنار بالضد اى رجل امرنا ببغضه وهو ضده اى ضد الامام وخصمه
كابى بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا
بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة **الخطابية**
هو ابو الخطاب الاسدى عزى نفسه الى ابى عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه فى حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه
ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا طاعته اى زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة
ابى الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الانه من الائمة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل
منه ومن على وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اى قتل ابى الخطاب معمر اى
ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى
واستباحوا المحرمات وتركوا الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اى ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم
وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى يوحى اليه من
الله وفيهم اى فى اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى
الملكوت وقيل هو اى الامام بعد ابى الخطاب عمرو بن بنان العجلى الا انهم يموتون اى يقولون بذلك الغرابية قالوا محمد
بعلى اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى على فغلط جبرئيل فى تبليغ الرسالة من على
الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدرة فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل الذمية لقبوا بذلك
لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعى لنفسه وقيل بالهيتهما اى قال طائفة منهم بالهية
محمد وعلى ولهم فى التقديم خلاف فبعضهم قدم عليا فى الاحكام الالهية وبعضهم قدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون
اصحاب العباء هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية
لواحد منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث الهشامية اصحاب الهشام بن الحكم وابن سالم
الجواليقى قالوا الله جسم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه
وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلالأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة والمجسة بفتح الميم وهى الموضع الذى يجسه
الطبيب لانهم تريد بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اى غير ذاته تعالى ويقوم الله ويقعد
ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة

اشبار باشبار نفسه ... العرش بلا تفاوت بينهما على قدر الاذن ... مذهبهما من الائمة وارادته تعالى حركة لا عينه ولا
غيره انما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حديث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق هو ولا غيره
الامام والالا يدل على البارى انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء
لان النبى يوحى الله فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو
على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل
مصمت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة ابن اعين قالوا بحدوث الصفات بعد ان لم يكن قبلها الله قبل حدوثها الا
حيوة فلا يكون حينئذ حساسا الا يكون ادراكا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمى قال الله تعالى
على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركى يحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية
هو محمد بن النعمان الملقب بالشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسمانى ومع ذلك هو على صورة انسان وانما
يعلم الاشياء بعد كونها الزرامية قالوا الامامة بعد على لمحمد بن الحنفية ثم لابنه عبد الله ثم على ابن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى
المنصور ثم حل الاله فى ابى مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض ومنهم من ادعى الالهية فى المقنع
المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اى الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها ولما فيها وقيل
فوض ذلك الى على البدائية جوزوا البداء على الله تعالى اى جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اى يظهر عليه ما لم
يكن ظاهرا له ويلزمهم ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله فى على فان
ظهور الروحانى فى الجسد الجسمانى مما لا ينكر اما فى جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما فى جانب الشر فكظهور
الشيطان فى صورة الانسان قالوا ولما كان على واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة
بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمة الا انا ترى
ان النبى عليه الصلوة والسلام قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبى عليه السلام يحكم بالظواهر والله يتولى
السرائر الاسماعيلية ولقبوا بالسبعية القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن
وظاهر والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب
بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤدى الى ترك العمل وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة
وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذى دعا الناس
الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم
زعموا ان النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء
وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة لهم يقتدى وبهم يهتدى فى الدين
وهم متفاوتون فى الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدى عنه اى عن الامام ويحمل
علمه ويحتج به وذو مصة يمص العلم من الحجة اى يأخذه منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فاكبر اى داع الاكبر هو رابعهم

برفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم
باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على
الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب
الحق اداه المكلب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود وقال الآمدي انما سمي مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح
يحبس الصائد اي كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن الخ ومتبع اي متبع الداعي
وهو الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذي ذكرناه
كالسموات والارضين والبحار والايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا
بالبابكية لذلك اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك وتسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا او
بالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتسابهم بزعمهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم
على ابطال الشرائع لان الغياثية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم
وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم
على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب
الزرق وهو التفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا
لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه
بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح
نقيضها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة
في اوايل السور وقضاء الصوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المني
دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور التعبدية
فانما يشككون في هذه الاشياء ويؤخرون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق
منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم
يأخذوا من كل واحد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور
التي القاه اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة
اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو ويكون سائقة له
الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وح اي حين الدعوة
الى ذلك يأخذون في الاباحة والحث على استعمال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون
عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة

عن افشاء شيء من اسرارهم في النوم ليس سرا له من غير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم
عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة هو علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو
والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف
الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك
في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق
يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام
الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة ما تتفاوت النفس
الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام
الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطها الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات
من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم
العلوي فحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات وجب ان
يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها الى
الناطق في تعرف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي
هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق
والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر حسن بن محمد الصباح جدد الدعوة
على انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم
انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم
يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرة شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا
اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات والجمادات بلا ضابطة ديني ولا وضاع شرعي نعوذ بالله من
الشيطان واتباعه واما **الزيدية** وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب
ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام في
الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفتهم وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في
اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كما مر واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي الذي
قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهبت طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القسم بن علي بن الحسين صاحب الطالقان
الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب
الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع اليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة منهم
وانكروا قتله والسليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح

امامة المفضول مع وجود الفاضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى الفسق
وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية هو بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية و
اكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة رحمه الله الا في مسائل
قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا
في المنصوص عليه والذي استقر رأيهم عليه انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي ابن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده
حسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها
الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى
المعتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما وردت به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون
المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق
الضالة **الفرقة الثالثة** من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبعة فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند
التحكيم وما جرى بين الحكمين وهم كفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عليه الصلوة
والسلام يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من
قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم توجبوا نصب الامام
بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة والبيهسية هو بيهس بن الهيصم بن
جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احرام هو ام حلال فهو كافر لوجوب
الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه منهم مغفور وقيل لا حرام الا في
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا قالوا الاطفال كآبائهم ايمانا
وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو
السكر مع الكبيرة فكفروا ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم
وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام
وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل وفيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج
وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية
عند الله ميزانا وكفرت الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير والعائشة وعبد الله رضي الله عنهم وسائر المسلمين معهم وقضوا
بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا بحرم التقية في القول والعمل وتجويز
قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ولا حد على القذف على النساء
القاذف ان كان امرأته لم تحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد
قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة

يعذبهم فهذا او هذا الظلم واطفال المشركين في النار ويجوز ان يكون كافرا ان علم كفره بعد البعثة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات
هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش
الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه
بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا
الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا الذي
لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس
الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا
الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا
الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه
وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول
دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمته
كترك الصلوة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة بالكافر غيره لما هو ومنهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون
دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من
سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم
ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى
العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا اي في كفر اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق
اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اي يترددوا في ان ذلك جائز ام لا وكفروا
عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعة الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان
والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة
فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث من العجم كتاب يكتب في
السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون
وكل ذنب شرك كبيرة او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال
العباد مخلوقة الله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى
بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع من الفرق الخارجية زادوا على النجدية
بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان تبرء عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه
اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الميمونية هو ميمون ابن عمران قالوا
بالقدر اي اسناد الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي

كما هو مذهب المعتزلة قالوا اطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح بنات البنين والبنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات
اي جوزوا النكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة
من القصص فلا يجوز ان يكون قصة العشق قرآنا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوا الميمونية فيما
ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في
القدر الرابعة الخازمية هو خازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون
بالبراءة عن غيره اي ماسة القدرية واتبعهم وخلفوا الخارجية وهم خوارج كرمان فتعارفوا عارفوا القدر خيره وشره الى
وحكموا بان اطفال المشركين في الدنيا بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية وهم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال
له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوا من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصول
وفي نفي القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة عن مؤثرة عن العباد السابعة المعلومية
هم كالخازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق الله
الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الخازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفة الله ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد
مخلوق له التاسعة الصلتية هو عثمان ابن ابي الصلت وقيل الصلت ابن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا
توليناه وتبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب بن عامر
قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من
ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وافترقوا اي الثعالبة اربع
فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس ابن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل
القبلة فلم يحكموا عليه بالايمان او الكفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم
ونقل عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد عبد الرحمن خالفوا اي الاخنسية في التزويج
اي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو
شيبان بن مسلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة
بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل
كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة
الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هو غير موثوق بدوامها كذا لكن فمن وصل الى حالة الموت ان كان موته على
تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة
يصير ست عشرة ويتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا بد مع اقسامه
فلا يعتبر الثعالبة عاشرة لاقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فيكون الفرق تسعة عشر وكذا الحال في
الفرق الاباضية وفرق الثعالبية معا كانت الفرق ثمانية عشر ومع اعتبار احدى بالاربعين دون الاخرى بحكم بحصر

الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية **المرجئة** لقبوا به لانهم يرجون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة
عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجه واخاه او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان هو
المعرفة بالله والخضوع والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب
المعاصي ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر
وكان من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا
باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية
اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عند الله اجمالا لا تفصيلا وهو يزيد ولا ينقص
وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري وهو الذي
بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان هذا القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصوده بما
ذكره ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي هذا القول عن
ابي حنيفة رحمه الله ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب
المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم
في القدر مرجيا او لانه قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص فظن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس كذلك
اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار
بالله وبرسوله وبرسله ولكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز ان يفعله في العقل فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا
العمل كله من الايمان ووافقهم على ذلك مروان ابن غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي
وهؤلاء كلهم اتفقوا على ان الله تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج
من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء
والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب
ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه
كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال
انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل
القتل واللطمة بل لانه دليل تكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي وغيره من هؤلاء ان السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة
الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء والقدر كالصالحي وابن الشمر ومحمد بن شبيب وغيلان
الفرقة الخامسة من كبار الفرق **النجارية** اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال
وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام

ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقتهم ثلثة الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض و
اذا كتب باي شيء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره فهو مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركية
استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة ان كلام الله غير مخلوق
والاجماع المنعقد عليه في نفيه فاولنا بانه هذه الصورة حكاية اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب
والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنه فقالوا اقوال مخالفيها كلها كذب
حتى قوله لا اله الا الله كذب **الفرقة السادسة** من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله تعالى
والجبرية متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسط بين الجبر والتفويض وتثبت للعبد كسبا في الفعل
بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة
للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في
محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره
الآمدي لكان اولى لان بهما لا تثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود
سوى الله ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل الشرع **الفرقة السابعة**
منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان
اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم
والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام
من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه
في الدنيا ويزورهم حتى يحكى انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب
ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء معه قيل الفقه فقه الحنيفة وحده والدين دين محمد
بن كرام واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعبأ به دنيا بل لقوله فاقتصرنا على ما قال زعيمهم
وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول وان اختلفوا ايملأ
العرش ام لا والملاء وهو الحركة وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا بعده تناه ومنهم من
اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا اهل هو متناه من جهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا اي ليس متناهيا
بل هو غير متناه في جميع الجهات وقالوا محل الحوادث ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اي على الحوادث الحالة فيه
دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان
قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبهما اي صاحب
تلك الصفة رسول يجب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله ارساله لا غير اي لا يجوز ارسال غير الرسول
المتصف بها اي حين اذا ارسل رسل وكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله ـــ عزل مرسل عن كونه مرسلا

ودون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة بعد رسول واحد بل لابد من تعدده وجوزوا امامين
في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعته رعيته له وقالوا
الايمان قول الذر في الازل بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد في الذر حين قال الست بربكم وهو باق في الكل
على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء ولا استواء الجميع في ذلك الايمان والكلمتان
ليستا بايمان الا بعد الردة فهي هذه الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار واما الفرقة الناجية
المستثناة الذين قال النبي عليه السلام فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين
واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بعدم
وجود الباري خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا
للمعتزلة القائلين بانه لا يوصف بالعدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلالية خلافا لنفاة الصفات
ولا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للثنوية حيث اثبتوا الهين ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة
ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء
من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شيء الى شيء ولا يجب عليه ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض
لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل ويحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان
والمبدأ والمعاد الجسماني حق وكذا المحاذاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة
واهل النار فيهما ويجوز ان جزاء المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسول بالمعجزات حق من آدم عليه السلام والامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من
اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العالم او شرك او انكار النبوة او انكار ما علم مجيئه عليه الصلوة والسلام
ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من
الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف
واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المصنف وليكن هذا
آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا من الغواية و
يوفقنا على الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم والعلم و
لا يخيلوا عنه ليسير من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون
الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب المخل والايجاز
المخل متيسرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسولة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين
وجعله ذخيرا لنا الى يوم الدين وانه خير موفق ومعين تم الكلام وعلى نبيه الصلوة والسلام وعلى آله واهل بيته خير الانام فقط

خاتمة الكتاب

الحمد لله الذي كون المكونات باختياره وقدر المقدورات باقتداره واصنع المصنوعات بصنايعه وابدع المبدعات
ببدايعه الواحد الاحد الذي لا انداد له والصمد الفرد الذي لا ضد له المعلوم منه الاعراض العامة او السلوب والاضافات
فقد عجز الواصفون عن درك كنه معرفته الا بضده الصفات ليس بجوهر ولا في مكان فهو الموجود في كل زمان الواجب
الازلي لا يسبقه العدم والابدي السرمدي لا يلحقه الا القدم والصلوة على رسوله محمد المصطفى خاتم الانبياء خير الورى المختص الذي
دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى قدوة فرق الابرار زبدة مصطفين الاخيار وعلى آله واهل بيته الذين كانوا امناء
الملاء الاعلى فاقاموا طرق الهدى من سلك مسلكها فقد نجا ومن تخلف عنها فقد غوى وعلى اصحابه الذين هم نجوم الهدى ومنهم
من نصر وآوى المبشرين بايهم اقتديتم اهتديتم وبعد فلا يخفى على من له ادنى ربه في اساليب الكلام ومن الزكاء العزيزي ملكة عين
فيض الملك العلام بان وقع الرسم ان يكتب الكتابة بعد فراغ كتابة الكتاب فكيف لا اكتب بنيل المرام بعد انقضاء
الايام الذي مسكة افاضل علم الكلام جامع نكات الكليات والجزئيات مجمع الآلهيات والسمعيات بدلايل لا تعد ولا تحصى
وبراهين على مراتب شتى وقاصروا العجز والتقصير عن اجوبتها وقد اختاروا الجهل وعدم التقرير اعاظم العلماء النحارير
والجزيل سائر الفرق من فضلاء وصاحب التوقير والتبجيل عن توضيح اكثر مقامات العسير الوبيل عن بحث
الخلاء والمكان والتزموا باستماع اصوات قال وقيل المتكلمين في اجام استعارات وارجعوا ارجعته
القهقرى باصغاء مقامات قليل من اسود الجم الغفير القاعدين بفضاء التدقيقات والتحقيقات بسلامة الحاسة
احوالهم كانهم حمر مستنفرة فرت من قسورة وهم شرذمة بالقاء الخطرات الى الناس شر شره واتخذوا الطير بالترويج
رائحهم واحدثوا اشياء فريا بادي رائهم ولا يدرون ان النقاد من ورائهم فيزيف ما قالوا ولو فتح بالقول لو اكلا ان نداهم
قريبا فيهامرة فقد صيروا اهل التحقيق عتاة الجبابرة وكسروا ارباب اعناق الاكاسرة حتى اضاءوا بدينه الآفاق واشرقت
الآفاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق معارف العلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال الكريمة
ومكارم الاخلاق الزكية فلم يشم مشام المتعصبين فوائح النكات واخذوا ثوبهم نقيضا كالقرقس ولم تذق ذائقة
المتعاندين حلاوة المستلذات ووجدوا نصيبهم بضدها كالجرجس وقد اقتبسوا من علمائنا كما يجذب بجذب المقناطيس
الحديد آثار اقلام سبق لهم الاجتنة الذي بطشوه اثره وبحيمهم بكتبوا فظلم كمثل الحمار يحمل اسفارا واني كنت من اوان الصبا الى فرطات
طالبا لان يصدق على حالي قد شغفته حبا وتتبعت اثرها عن كل فاضل وتفحصت اثرها من كل كامل ولم اظفر بتمامه الا في
الدار المحصوص آباد حفظها الله تعالى بالخير والسداد والشرح بالي بنزول النعمة الغير المترقبة بغتة واتسع حالي بورود الدولات
الغير المعهودة جملة ولو اصبت في طلبه لما نلت فوزا كبيرا من طلب شيئا وجد وجد فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا او لعمري لو صارت شعرات بدني لسانا ولكن كل شعرة منه بيانا فلم تخرج عن عهدة الامتنان
من ذي المجد والاحسان والله على الي الانقراض الآوان ان اشكر نعمة بقدر الطوق مجبول في الانسان وهل جزاء
الاحسان الا الاحسان وان حملت ملالة وكلالا في تحريرها لكن وجدت فرجا وفرحا بتحريرها ثم تحملت مشاق بتاليف

بالمسامحة فاذا تم توزيع بحسن الحال وفراغ البال بنزر من مقاصده وغير المآل بممارسته مراصده مخصوصاً بمطالعة مباحث
الرؤية انها اختصت بآثار المعرفة ولقد اثبتها معاشر الاشاعرة بدليل عقلي واستدلال نقلي باخبار المختلفة وهم يقوى بدلائل اهل البيت الخصم
مع انه يشدد النكير ببرهان منصوص من ان الله لا يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقد تمسكنا في اثبات
رؤيته تعالى لا مقابلة وحكمها كالمرئي في المرآة بلا جهة وبلا شرائط الثمانية التي يتبوؤنها في المرئيات بعروة الوثقى وآيات الكبرى
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ورب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
ولا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهذه الآية المعجزة وان جعلوها في منع الرؤية بان ادراك المضاف الى البصر انما هو
الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصري معنى رأيته ولا فرق الا في اللفظ وهما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز
رأيته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالآية تمدح ان تراه الابصار وذلك تتفاوت جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة
جميع الاوقات لكنا اجبنا عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول
كما انا لمدركون اي لملحقون وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادركت الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب
الى تلك الحقيقة والرؤية المتكيفة بتلك الكيفية الاحاطية اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها وقوله لا
يصح نفيها مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته وما ادركته ببصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني
من وجوه الجواب ان تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى بلام الاستغراقية وقد يدل عليها النفي فرفعها ورفع
الموجبة الكلية السالبة جزئية لا بالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى كله بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورد العموم
عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان اعتبر العموم اولا ثم ورد النفي عليه فيكون سالبة جزئية وتخلص كلمات
المتصفحين انهما ايجاباً كلياً وسلباً كلياً مع رفعهما باذا النفي سالبة جزئية تفيد سلب العموم لا عموم السلب فلم يبق حجة لكم علينا
لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعاً هذا ما نقول اذ ثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا
تدركه الابصار سالبة في قوة الجزئية فمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض اي الكفار بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات
للبعض اي المؤمنين فالآية حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها ان عمت في الاشخاص استغراق اللام فانها لا
تعم في الازمان لانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا
يلزم منها ان المبصرين لا يرونه لجواز ان تكون ذلك الآية المذكور في الآية نفيا للرؤية بالجارحة والجثة وانقلبا كما كما او العجز
فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة بالمطلقة مطلق هذا ما اقتبسته من كتب الكلام وكم فا زورة كسرت في الاسلام عن مباحث هذا
المقام وكان زلت فيها الاقدام فلا ينبغي ان يطال الكلام في هذا المقام الا بحسب طاقته ووفق قوته اقل العبيد مخدوم
سعيد احقر الورى **ابو العلي** ابن مير ابو الفضل ابن مير محمد رضا ابن حضرت قاضي مير ابو القاسم ابن مير نور الحسن
مفتي البخارا ولكانها يفتو اختصاراً والمرجو من الناظر فيه اصلاحاً ما وقع فيه من الخطايا احساناً والله تعالى يجازيه اوجازيكما
لما اجرى الا على الله والحمد لله على حسن توفيقه باتمامه وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين فلنختم الكتاب حامداً ومصليا
على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين فقط

تمت

خاتمة الطبع از جانب کارپردازان مطبع

بعد حمد و نعت صیرفیان علم معنی را مژده باد و جوہریان این فن بزرگ را نوید دل شاد که به لمعات انظار توفیق یزدانی و به تجلیات انوار تائید ربانی مشام امید طالبان از رائحهٔ نجاح و اجابت مروح و معطر شده و دیدهٔ رجاے شائقان از کحل الجواہر صلاح و سلامت مکحل و منور گشته آفتاب عالمتاب علوم از افق اقبال طالع شد و ماه شب افروز فنون از اوج جلال ساطع یعنی درین ایام مسرت انجام منشور فصاحت ظهور و طغراے بلاغت معمور کتاب بلاغت انتساب مفید الطلاب منبع الفضل والمعارف الموسوم بشرح المواقف از تصنیفات طیبات حاوی الفضائل والفواضل عمدة الاجلة والاماثل تاج الفصحا ملک الفضلاء سراج البلغاء شمس الهدی کالقمر فی نجوم السماء مولانا ابو العلی ابن میر ابو الفضل ابن میر محمد رضا ابن حضرت قاضی میر ابو القاسم ابن میر نور الحسن مفتی البخارا که از غایت شهرت خویش مستغنی عن التوصیف است حسب استدعاء ارباب علم بار دوم در مطبع مشهور نزدیک و دور منشی نولکشور واقع لکھنؤ بعلو ہمت جناب معلی القاب منشی پراگ نرائن صاحب مالک مطبع موصوف بماه اگست ۱۸۹۶ء مطابق ماه ربیع الاول ۱۳۱۴ھ بزیور طبع آراسته و پیراسته گردیده رونق مدارس گشت فقط

[سنن] ابی داؤد۔ ہر چہار جلد کامل دو جلدین از [ابی داؤد] سلیمان بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف۔ جدید الطبع

[د]لائل الخیرات۔ باترجمۂ فارسی و اسماے متبرکہ و خواص اسمار حسنے معروف۔

زاد السبیل الی الجنۃ والسلسبیل۔ ذخیرۂ احادیث مولانا غلام یحیٰی۔

عناصر الخیرات۔ باترجمۂ اُردو از حکیم ناصر علی صاحب آبادی۔

اصول الفقہ عربی

غایۃ التحقیق شرح حسامی۔ از مولانا عبد العزیز بخاری معروف و متداول۔

توضیح تلویح۔ از صدر شریعت علامہ تفتازانی مع کامل سہ حاشیہ از حسن چلپی و شیخ الاسلام و ملا خسرو نہایت نایاب مجموعہ۔ مطبوعہ جنوری [illegible]

حسامی۔ از مولانا حسام الدین۔

شرح مسلم الثبوت۔ از ملا بحر العلوم نہایت نفیس و معروف و مستند شرح۔

اصول الشاشی محشیٰ مسمی بحصول الحواشی از ملا محمد حسن سنبھلی مرحوم۔

فقہ عربی

ابو المکارم۔ شرح مختصر وقایہ از عبد العلی بن محمد معروف۔

برجندی۔ شرح مختصر وقایہ از مولانا عبد العلی برجندی معتبر شرح۔

جامع الرموز۔ شرح مختصر وقایہ از ملا شمس محمد قہستانی متداول۔

فتح القدیر۔ پیشانی پر ہدایہ اور تحت مین حاشیہ فتح القدیر از امام کمال الدین بن الہمام نہایت مستند و باعظمت شرح مشہور و معروف اور آخرین تکملہ زین الدین آفندی کامل چار مجلد ضخیم۔

ہدایہ۔ حاشیہ جدید نہایت عمدہ زوائد و فوائد بہ تحشی مولانا محمد حسن سنبھلی مرحوم ہر چہار جلد کامل دو مجلدات مین بشرح ذیل۔

۱۔ جلدین اولین عبادات مین۔

(۲) جلدین آخرین معاملات مین۔

فتاوائے عالمگیری۔ ہر چہار جلد کامل در سہ جلد۔

ہدایہ مع شرح الکفایہ۔ از سید جلال الدین کرلانی بہت معروف و مستند متداول چار جلد مین اس شرح ہدایہ پر حاشیے بہت مستند لکھے گئے ہین۔ بہ تفصیل ذیل۔

ایضاً۔ جلد اول و ثانی تا آخر نکاح۔

ایضاً۔ جلد سوم و چہارم تا آخر کتاب۔

فتاویٰ قاضیخان مع سراجیہ۔ از امام قاضی حسن بن منصور قاضی خان مستند معتمد معروف متداول دو مجلد کامل۔

شرح وقایہ۔ از امام صدر الشریعۃ جلی قلم مع کامل حاشیۂ ذخیرۃ العقبیٰ یوسف ابن جنید چلپی۔

شرح وقایہ خورد۔ مع دائرہ ہندیہ متوسط قلم۔

ذخیرۃ العقبیٰ۔ حاشیہ شرح وقایہ از یوسف بن جنید چلپی متداول معروف۔

اشباہ والنظائر۔ مع شرح حموی معروف

مستند متداول۔

ملا مسکین۔ از [illegible] محشی جدید۔

کنز الدقائق محشی متداول درسی کتاب۔

مستخلص الحقائق۔ شرح کنز الدقائق مشہور متداول

عینی شرح کنز الدقائق۔ محشی ہر چہار جلد

مستند معروف متداول دو مجلدین۔

(۱) جلدین اولین عبادات مین۔

(۲) جلدین اخیرین معاملات مین۔

مختصر وقایہ محشی۔ از امام صدر الشریعۃ

درسی متداول۔

عمدۃ البضاعۃ۔ فی مسائل الرضاعۃ

از مولوی تراب علی مرحوم۔

قدوری محشی۔ تالیف امام ابو الحسن درسی

متداول۔

علم الفرائض عربی

سراجیہ محشی۔ متن معروف درسی مطبوعہ نظامی

خلاصۃ الفرائض۔ از مولوی نعیم اللہ۔

علم منطق فارسی

شرح فارسی میر زاہد رسالہ۔ از ملا علاء الدین احمد

شرح تہذیب درسی۔ تہذیب کی شرح بزبان فارسی

حدیث فارسی

اشعۃ اللمعات حامل المتن۔ شرح مشکوٰۃ از مولانا

محدث عبد الحق دہلوی۔ چہار مجلدات مین درسی شرح مع ترجمہ

فقہ فارسی

ہدایہ۔ پیشانی پر اصل عربی اور تحت مین ترجمہ

فارسی مع شرح از علماے کلکتہ جو مدت سے

متداول ہے دو مجلد کامل۔

شرح سفر السعادت۔ از مولانا عبد الحق دہلوی مع [illegible]

نہج الحج۔ مسمی بہ غایۃ المشہور از ملا محمد شاہ۔

تذکرۃ الجمعہ۔ احکام جمعہ از مولوی عبد السلام۔

تبیان۔ در حکم تمباکو و حقہ از ملا معین الدین۔

بدائع منظوم۔ مسائل فقہ نظم فارسی از ملا ناظم علی [illegible]

تام حق۔ مشہور درسی از شیخ شرف الدین بخاری۔

مائۃ مسائل۔ صد مسائل از مولانا احمد اللہ رحمۃ اللہ

شرح وقایہ فارسی۔ مع حاشیہ ملتقی الابحر از شاہ

عبد الحق محدث دہلوی۔

مسلک المتقین۔ مرغوب علماے ولایت

از مولوی الہ یار خان۔

فتاوی برہنہ۔ جامع ابواب فقہ از مفتی نصیر الدین

قدوری۔ مترجمہ مولانا ابو القاسم۔

شرح فارسی مختصر وقایہ۔ از عبد الرحمن جامی۔

کنز فارسی۔ از مفتی نصیر الدین کرمانی [illegible]

مالا بد منہ۔ از قاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ مع وصیت نامہ

شرح مختصر وقایہ کو رمیری۔ از مولانا

جلال الدین سمرقندی۔

رسالہ تنبیہ الانسان۔ در حلت و حرمت جانوران

رسالہ قاضی قطب۔ ذکر ایمان و ارکان۔

